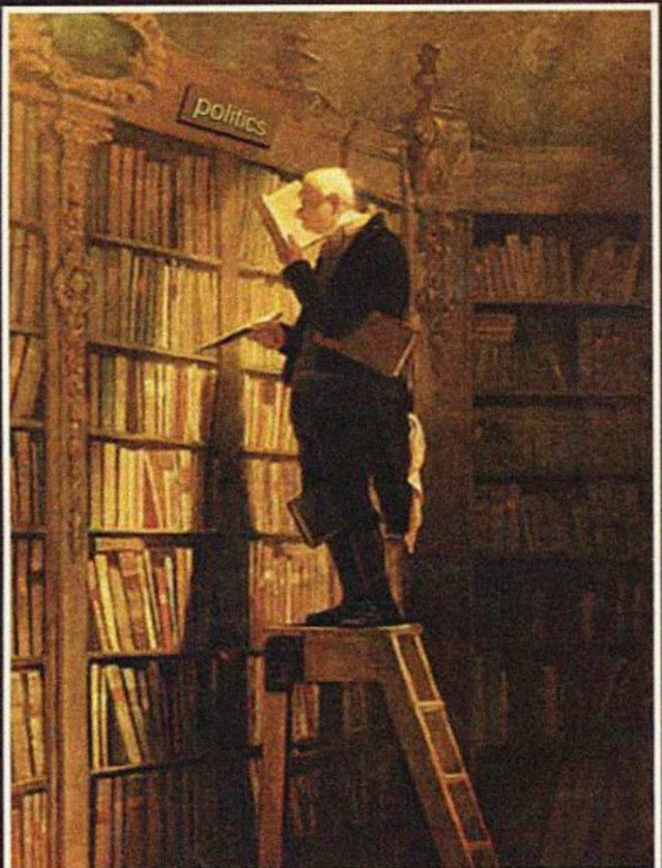
ليو شتراوس
جوزيف كروبسي

تاريخ الفلسفة السياسية

الجزء الأول

من ثيوكيديديدس حتى إسبينوزا



809

ترجمة
محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم
إمام عبد الفتاح إمام

المشروع القومى للترجمة

إشراف: جابر عصفور

تاريخ الفلسفة السياسية

الجزء الأول
من ثيوكيديديس حتى إسبينوزا

تحرير: ليو شتراوش
وجوزيف كروبسى

ترجمة
محمود سيد أحمد

مراجعة وتقديم:
إمام عبد الفتاح إمام

المجلس الأعلى للثقافة

٢٠٠٥

المشروع القومى للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: ٨٠٩
- تاريخ الفلسفة السياسية
- ليو شتراوس
- جوزيف كروبسى
- محمود سيد أحمد
- إمام عبد الفتاح إمام

هذه ترجمة للجزء الأول من كتاب :

History of Political Philosophy

Third Edition

Edited by :

Leo Strauss

and Joseph Cropsey

"Licensed by The University of Chicago Press, Chicago, Illinois, U. S. A"

©1963, 1972 by Joseph Cropsey and Miriam Strauss

© 1987 by The University of Chicago. All Rights Reserved.

حقوق الترجمة والنشر بالعربية محفوظة للمجلس الأعلى للثقافة

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة ت:٧٣٥٢٣٩٦ فاكس:٧٣٥٨٠٨٤

El Gabalaya St., Opera House, El Gezira, Cairo

Tel:7352396 **Fax:** 7358084

تهدف إصدارات المشروع القومى للترجمة إلى تقديم مختلف الاتجاهات والمذاهب الفكرية للقارئ العربى وتعريفه بها ، والأفكار التى تتضمنها هى اجتهادات أصحابها فى ثقافاتهم ولا تعبر بالضرورة عن رأى المجلس الأعلى للثقافة .

المحتويـــات

الموضوع	الصفحة
تقديم بقلم المراجع	7
مقدمة الطبعة الثالثة	11
مقدمة الطبعة الثانية	13
مقدمة الطبعة الأولى	15
مدخل	19
ثيوكيديديس: بقلم ديڤيد بولوتن	27
أفلاطون: بقلم ليوشتراوس	63
زينوفون: بقلم كرستوفر بروِيل	143
أرسطو: بقلم كارنز لورد	183
ماركيوس توليوس شيشرون: بقلم جيمس هولتون	233
القديس أوغسطين: بقلم إرنست فورتن	263
الفارابى: بقلم محسن مهدى	305
موسى بن ميمون: بقلم رالف لينر	335
القديس توما الإكوينى: بقلم إرنست فورتن	363
مارسليوس أوف بادوا: بقلم ليوشتراوس	401
نيقولا ماكياڤيللى: بقلم ليوشتراوس	429
مارتن لوثر وجون كالڤن: بقلم دنكان فورستر	461
ريتشارد هوكر: بقلم دنكان فورستر	515
فرانسيس بيكون: بقلم هوارد وايت	531
هوجو جروتيوس: بقلم ريتشارد كوكس	559

توماس هوبز: بقلم لورانس بيرنز 573
رينيه ديكارت: بقلم ريتشارد كنجتون 611
جون ملتون: بقلم والتر بيرنز 639
بندكت إسبينوزا: بقلم ستانلي روسن 663

تقديــم

بقلم المراجع

هذا هو الجزء الأول من موسوعة ليو شتراوس الكبرى فى «تاريخ الفلسفة السياسية» وهو يشمل على تسعة عشر فصلا «سوف يشمل الجزء الثانى تسعة عشر فصلاً أيضًا» تبدأ من الفلسفة السياسية عند اليونان ثيوكيديدس تحديدًا ـ وتنتهى بإسبينوزا فى الفلسفة الحديثة على أن يبدأ المجلد الثانى من جون لوك، وينتهى بمارتن هيدجر، وسوف يصدر قريبًا بإذن الله.

أما ليو شتراوس (١٨٩٩ ـ ١٩٧٣) فهو مفكر سياسي ومؤرخ ألمانى الأصل، درس فى ألمانيا: الفلسفة، والرياضيات، والعلم الطبيعى كما حضر دروس فيلسوفين من أعظم فلاسفة القرن العشرين هما: إدموند هوسرل (١٨٥٩ ـ ١٩٣٨)، ومارتن هيدجر (١٨٨٩ ـ ١٩٧٦). وبعد أن عمل فترة باحثا فى معهد الدراسات اليهودية فى برلين، غادر ألمانيا عام ١٩٣٢ واستقر فى النهاية فى الولايات المتحدة الأمريكية، حيث قام فى البداية بالتدريس فى «المدرسة الجديدة للبحث الاجتماعى أحد عشر عامًا (من ١٩٣٨ ـ حتى ١٩٤٩) ثم أصبح أستاذًا للفلسفة السياسية فى جامعة شيكاغو ما يقرب من عشرين عامًا (١٩٤٩ ـ ١٩٦٧)، ثم فى كلية كلير مونت لمدة عام من ١٩٦٨ حتى ١٩٦٩ . وأخيرًا عمل فى كلية القديس يوحنا حتى وفاته عام ١٩٧٣.

ويروى عنه أنه كان أستاذا بالغ الأثر فى طلابه الذين كان أغلبهم من المساهمين فى كتابنا الحالى. ولقد كتب شتراوس خمسة عشر كتابا، كتب الثلاثة الأولى منها بالألمانية عندما كان فى موطنه الأصلى فى ألمانيا ـ أما الاثنا عشر كتابا الأخرى فقد كتبها باللغة الإنجليزية بعد هجرته بعد أن اعتلى النازى منصة الحكم، وهى بصفة

عامة تعالج نطاقًا واسعا من البحـوث والنصوص والمشكلات الأساسية فى الفلسفة السياسية.

وبهـذه الخبـرة الواسعـة فى تاريخ الفكر السيـاسى أشرف شـتراوس مع زمـيله كروبسى الذى زامله في جامعة شيكاغو حيث كان معلما متميزاً للعلم السياسى فى هذه الجامـعة، فشاركـه فى الإشراف على تحرير هـذه الموسوعة السيـاسية الكبـيرة، وكتب بعض فصولها أيضًا.

فى رأى شتراوس أن الفكر السياسى فى العصـر الحديث ابتداء من ميكيافيللى، وهوبز، ولوك.. فصاعداً قـد تقلَّص من الأبعاد الأخلاقية للحياة السـياسية.. وردها إلى حدها الأدنى، على نحو ما يتضح بشكل واضح عند «توماس هوبز» ثم حذفت الجوانب الأخلاقـية ـ تماما ـ بعد ذلك من النظريات السيـاسية الحديثة التـالية. ولقد عرض شتراوس وجـهة النظر هذه فى كتابه «الحق الطبيـعى والتاريخ» الذى أصدره عام ١٩٥٢(*) .

كما كتب شتراوس ثلاثة فصول فى كتابنا الحالى هى:

- الفصل الأول عن أفلاطون
- الفصل التاسع عن مارسيليوس أوف بادوا
- الفصل العاشر عن نيقولا ماكيافيللى

ولقد طبع الكتاب ثلاث مرات: الأولى عام ١٩٦٢،والثانيـة قبيل وفاة شتراوس بعام واحـد، أى عام ١٩٧٢ «واشتـركت فى إصدارها مع جوزيف كـروبسى مريم شتـراوس» ـ والثالثة التى نقلنا عنهـا هذه الترجمـة عام ١٩٨٧ ، وقد صـدرت كلها عن جامعـة شيكاغو، وقد أضـيفت إلى كل طبعة شخـصيات جديدة كـما جاء فى تصدير كروبسى الطبـعة الثالثة ـ حيث أضيـفت فصول عن الفلسفة السيـاسية عند

(*) كتب شتراوس فى هذا الكتاب دراسة بعنوان «روح الفلسفـة السياسية عن هوبز » نشرت بعد ذلك فى أماكن أخرى كثيرة. (المراجع)

المسلمين، وعند اليهود، وعند ديكارت... وربما قيل إن بعض الفصول جاءت مُقحمة على هذه الموسوعة الكبيرة.

ومهما يكن من شيء ، فهذا هو الجزء الأول الذى نرجو أن يتبعه فى القريب العاجل بإذن الله الجزء الثانى الذى يعالج الفلسفة السياسية فى الفكر الحديث والمعاصر.

والله نسأل أن يهدينا جميعا سبيل الرشاد

إمام عبد الفتاح إمام

مقدمة الطبعة الثالثة

ظهرت الطبعة الثانية لهذا الكتاب عام ١٩٧٢ ، العام السابق على وفاة «ليوشتراوس». فى الفترة الفاصلة التى وصل فيها جيل جديد إلى مرحلة النضج أو كاد. وكان التصميم على إصدار طبعة جديدة فرصة لأن يتضمن هذا المجلد عملهم، وأن يوسع ـ فى الوقت نفسه ـ مجال الكتاب فى جزئيات مهمة. وقد قدَّمنا للمرة الأولى فصولًا عن «ثيوكيديديس» Thucydides و «زينوفون» Xeno-phon، (*) لا تحتاج إلى شرح أو توضيح. كما قدمنا فصولًا عن «هوسرل» و«هيدجر»، قد تحتاج إلى بعض الشرح والتوضيح. كما أن تقريرًا عن «ليوشتراوس»، قد يحتاج إلى شرح معقول.

عندما أشرنا فى مقدمة الطبعة الأولى إلى إدخال فصول عن العصور الوسطى الإسلامية واليهودية، وعن ديكارت من حيث إنها عرضة للخلاف، وضعنا فى اعتبارنا بالطبع أن المفكرين الذين تشملهم هذه الفصول ليسوا أساسًا، فلاسفة سياسيين. ويقال الشىء نفسه عن «هوسرل» و «هيدجر»، كما يقال عن الفينومينولوجيا والوجودية أنهما ليستا فلسفة سياسية. ومع ذلك فما على المرء سوى أن يذكر الستينيات، و«راديكالية» الأزمنة التى تذكرنا بتأثير الوجودية على الوعى العام، ولا يمكن أن ننسى أن تفلسف «هيدجر» قد سمح وأعد، أو حث على مشاركته، لمدة طويلة أو قصيرة، فى سياسة فاسدة، وإن كانت هذه مسألة لاتزال موضع خلاف. ربما تستجيب السياسة باستمرار، وربما بصورة مؤكدة فى عصورنا، بطريقة فرعية وغير مؤكدة للتأمل البشرى فى قوى البشرية وآفاقها وآمالها، وتؤثر بتردد فى الرؤى التى تظهر عن طريق مؤسسات الحكومة. وإننى

(*) يرسم أحيانا أكسانوفون الذى كتب ذكرياته عن سقراط أبرز فيها البساطة المعروفة عنه، وهو غير أكسانوفان الذى يقال أحيانا إنه أسس المدرسة الإيلية (المراجع).

واثق بأن المعرفة بمؤلفات «هوسرل» و«هيدجر» لن تساعد على تعميق فهم الدارس لسياسة القرن العشرين فحسب، بل على تعميق فهمه للإمكانات السياسية من حيث المبدأ.

أما الفصول التى تتناول «أرسطو» ، و«بيرك»، و«بنتام»، و«جيمس مل» فهى فصول جديدة بالنسبة لهذه الطبعة. وإعادة كتابة هذه الفصول كانت نتيجة سحب المؤلف للفصل الأصلى، أو رغبة فى توسيع تأليف المجلد عن طريق إدخال عمل باحثين صاعدين.

ولا يحتاج إدخال خاتمة عن «ليوشتراوس» ـ أى مقال عن واحد من محررى الكتاب ـ فضلًا عن أنه توفى (*) ـ إلى شرح . لقد اضطررت إلى إضافة هذه الخاتمة إلى المجلد لأنه يتضح الآن جليا أن «شتراوس» يحتل مكانة مرموقة كمفكر فى تراث الفلسفة السياسية، على مستوى غير معروف الآن، وإن كان يرتفع بالقدر الكافى الذى يجعله جديراً بالاهتمام وإن اختلفت حوله الآراء فى نواحٍ كثيرة. وإننى واثق بأن المقال سيبرهن على أنه ذو قيمة بالنسبة لأولئك الذين يسعون إلى تقديم تعاطف مدقق لعمل شاق مدروس دراسة واسعة ، تقديم ليس محايداً، لكنه على الرغم من ذلك موضوعى.

ولا أعرف أو أدعى أن أيا من القرارات التى أدت إلى اختلاف هذه الطبعة عن الطبعة السابقة قد قوبلت باستحسان المحرر الأقدم. وإننى لآمل أن تُستقبل هذه الطبعة بوصفها استمراراً للغاية ذاتها من تلك الطبعات التى لاقت استحساناً فى الماضى.

ليوشتراوس

جوزيف كروبسى

شيكاغو ١٩٨٦

(*) توفى ليوشتراوس عام ١٩٧٣ (وقد ولد عام ١٨٩٩) وكان أستاذا للعلوم السياسية فى جامعة شيكاغو، ومن مؤلفاته «الحق الطبيعى والتاريخ»، «الاضطهاد وفن الكتابة» ، «أفكار حول مكيافللى»، «الفلسفة السياسية عند هوبز» ... إلخ (المراجع).

مقدمة الطبعة الثانية

لقد أعطانا الاهتمام المستمر بالمنظور الذى تدرس منه الفلسفة السياسية الموجود فى هذا الكتاب الفرصة لنشر طبعة ثانية. ويختلف النص الحالى عن النص السابق فى أنه يحتوى على فصل عن كانط، وفصول جديدة عن أوغسطين، وتوما الأكوينى، وميكيافيللى، ومراجعة لتفاصيل مهمة فى الفصول الخاصة بديكارت ولوك. كما حدثت تغيرات فى مواضع أخرى قليلة، لكنها ثانوية.

ليوشتراوس ، جوزيف كروبسى

مقدمة الطبعة الأولى

القصد من هذا الكتاب، أساسًا، هو أن يعرف دارسو العلم السياسى فى المرحلة الجامعية الفلسفة السياسية. وقد بذل المؤلفون والمحررون أقصى ما فى وسعهم لأن يطرحوا الفلسفة السياسية بجدية، مفترضين باستمرار أن تعاليم الفلاسفة السياسيين ليست مهمة من الناحية التاريخية فحسب؛ أى بوصفها ظاهرة لابد أن نتعلمها إذا أردنا أن نفهم مجتمعات الحاضر والماضى، وإنما بوصفها أيضًا ظاهرة لابد أن نتعلم منها إذا أردنا أن نفهم تلك المجتمعات. إننا نعتقد أن القضايا التى أثارها الفلاسفة السياسيون فى الماضى لا تزال حية فى مجتمعنا، إن لم تكن الطريقة التى يمكن أن تحيا بها القضايا التى تقدم لها فى الغالب إجابة بصورة ضمنية أو بدون قصد. لقد كتبنا معتقدين ـ فضلاً عن ذلك ـ أنه لكى نفهم أى مجتمع، ولكى نحلله بعمق، فإنه يجب على المحلل نفسه أن يتعرض لتلك القضايا الباقية وأن يتجاوب معها.

ونحن نقدم هذا الكتاب لأولئك الذين يعتقدون ـ أيا ما كان السبب ـ أنه يجب أن يكون لدى دارسى العلم السياسى فهم ما للمعالجة الفلسفية للقضايا الدائمة؛ أعنى لأولئك الذين يؤمنون أن العلم السياسى ليس علمى النزعة مثل الكيمياء والفيزياء، أعنى العلمين اللذين يُستبعد منهما تاريخهما الخاص. إننا نأخذ القضية التى تقول إن الغالبية العظمى من المحترفين تتفق فى وجهة النظر التى تذهب إلى أن تاريخ الفلسفة السياسية جانب مهم من العلم السياسى، نقول إننا نأخذ هذه القضية على أنه تجب البرهنة عليها عن طريق الممارسة العامة ذاتها بتقديم دورات دراسية فى هذا الموضوع.

إننا نقدم هذا الكتاب للجمهور ونحن نعى تمامًا أنه ليس دراسة تاريخية كاملة.

أعنى أنه ليس كتابًا مدرسيا كاملا، بل إنه ناقص أو معيب، فى مجاله، كما نعترف من غير حرج، لأنه ليس عمل يد واحدة. فإذا وُجد أن اليد تتحرك عن طريق ذهن واحد مع الفهم الضرورى للتراث، فإن اليد ستكتب ـ إذا وجدت وقتا ـ كتابًا أكثر تماسكًا، وأكثر نظامًا، وبالتأكيد كتابًا أكثر شمولية ـ وسنقبله نحن عندما يظهر. ولابد أن نعترف من ناحية أخرى بأن قارئ العمل المشترك يجد تعويضًا عن هذه العيوب، إلى حد ما، فى تنوع وجهات النظر، والمواهب، والخلفيات التى تكشف عنها أجزاء المجلد، فذلك كله يعوضه عن صنوف النقص تلك.

إننا مقتنعون بأنه حتى أكثر الكتب المدرسية الأكثر امتيازًا لا يمكن أن تؤدى إلا غرضًا محدودًا. فعندما يتمكن الطالب من أفضل تفسير ثانوى لتعاليم المؤلف، فإنه لن يستحوذ إلا على آراء عن هذه التعاليم أو أقوال عنها وليس معرفة بها. فإذا كانت الأقوال دقيقة، عندئذ يتكون عند الطالب رأى سليم؛ وإلا سيكون لديه رأى خاطئ، لكن لن تكون لديه فى كلتا الحالتين المعرفة التى تجاوز الظن. ولابد أن نقع تحت أعمق وهم ممكن إذا لم نر شيئًا من المفارقة فى الظن المغروس الذى يقصد منه تجاوز الظن. إننا لا نعتقد أن هذا الكتاب المدرسى أو أى كتاب آخر يمكن أن يكون أكثر من مساعدة أو توجيه للطلاب الذين يتجهون بالتأكيد فى الوقت نفسه، عندما يقرأونه، إلى النصوص الأصلية.

لقد كنا مضطرين إلى أن ندرج مؤلفين معينين وموضوعات معينة، وأن نستبعد مؤلفين آخرين وموضوعات أخرى. ولم نقصد من وراء ذلك أن نتسرع فى الحكم على الجزء الحى من الفلسفة السياسية أو ما يستحق أن يكون كذلك. فلا جدال أنه يمكن تقديم حجج، بالنسبة لإدراج «دانتى»، و«بودان»، و«توماس مور»، و«هارنجتون»، ولإدراج العصور الوسطى الإسلامية واليهودية، ولإدراج ديكارت، مثلا. كما يمكن أن يكون قدر المساحة المخصصة لكل مؤلف موضع جدال، مثلما يمكن أن يكون امتناعنا عن ممارسة ذكر أسماء المؤلفين من أجل وضعهم أمام عين الطالب. ولن نجعل القارئ يمل من تكرار توسل الجامع للمختارات للصفح عن

الزلل. فكل شخص يعرف أنه لا يمكن أن يكون هناك كتاب مثل هذا الكتاب دون قـرارات، ولا يمكن أن يكون هناك قـرار دون تسـاؤل عن صـحـته. إن مـا نؤكـده بصورة كبيرة هو أننا نعتقد أننا نستطيع أن ندافع عما قمنا به من أعمال.

ليوشتراوس

جوزيف كروبسى

ملحوظة: سنقدم فى نهـاية معظم الفصـول قراءات مقـترحة، تنقـسم إلى جزأين: جزء نطلق عليـه (أ) ويتضمن أعمـالًا أو مختـارات لا يمكن الاستغناء عنها، من وجـهة نظرنا لفهم الطالب، بينمـا تحتوى القائمة التى تأخـذ عنوان (ب) على مادة إضافية مـهمة يمكن تحديدها إذا سمح الوقت.

مدخل

أصبحت «الفلسفة السياسية»، فى الغالب، مرادفة «للأيديولوچيا»، ولا نقول «للأسطورة». إنها تُفهم بالتأكيد فى مقابل «العلم السياسى». والتمييز بين الفلسفة السياسية والعلم السياسى هو نتيجة للتمييز الأساسى بين الفلسفة والعلم. وحتى هذا التمييز الأساسى ذو أصل حديث نسبيا. فالفلسفة والعلم ليسا ـ حسب ما جرت العادة ـ متميزين: فقد كان العلم الطبيعى جزءًا من الأجزاء الأكثر أهمية للفلسفة. وكانت الثورة العقلية العظيمة فى القرن السابع عشر التى كشفت عن علم طبيعى حديث ثورة لفلسفة جديدة أو علمًا فى مقابل فلسفة تقليدية أو علمًا تقليديًا (بصفة خاصة فلسفة أرسطو). بيد أن الفلسفة الجديدة؛ أو العلم لم يكن ناجحا إلا من بعض الوجوه. فالجزء الأكثر نجاحًا من الفلسفة الجديدة، أو العلم هو العلم الطبيعى الجديد. وأصبح العلم الطبيعى الجديد بفضل انتصار، شيئًا فشيئًا أكثر استقلالًا عن الفلسفة، على الأقل ظاهريا، بل أصبح سلطة للفلسفة إن صحَّ التعبير. وبهذه الطريقة أصبح التمييز بين الفلسفة والعلم مقبولاً بوجه عام، كما أصبح التمييز بين الفلسفة السياسية والعلم السياسى من حيث إنه نوع من علم طبيعى لأشياء طبيعية مقبولاً فى الغالب. ومع ذلك فالفلسفة السياسية والعلم السياسى هما على حسب ما جرت العادة، الشىء نفسه.

إن الفلسفة السياسية ليست الشىء نفسه بوصفها فكرًا سياسيا بوجه عام. إذ إن الفكر السياسى يتزامن مع الحياة السياسية. ومع ذلك ظهرت الفلسفة السياسية داخل حياة سياسية معينة، أى فى اليونان ، فى ذلك الماضى الذى كتبنا عنه سجلات. وبناء على وجهة النظر التقليدية، فإن سقراط الأثينى (٤٦٩ ـ ٣٩١ ق.م) هو مؤسس الفلسفة السياسية. وقد كان سقراط أستاذ أفلاطون، الذى كان

بدوره أستاذ أرسطو. وقد كانت أعمال أفلاطون وأرسطو السياسية هي أقدم الأعمال المخصصة للفلسفة السياسية التي وصلت إلينا. ويُسمى نوع الفلسفة السياسية الذي أنشأه سقراط بالفلسفة السياسية الكلاسيكية. وكانت الفلسفة السياسية الكلاسيكية هي الفلسفة السياسية المهيمنة حتى ظهور الفلسفة السياسية الحديثة في القرنين السادس عشر والسابع عشر. خرجت الفلسفة السياسية الحديثة إلى حيز الوجود عن طريق الانسلاخ الواعي عن المبادئ التي أرساها سقراط. وبالمثل لا تنحصر الفلسفة السياسية الكلاسيكية في التعاليم السياسية لأفلاطون وأرسطو ومدرستهما؛ لأنها تحتوي أيضًا على التعاليم السياسية للرواقيين إلى جانب التعاليم السياسية لآباء الكنيسة والإسكولائيين، من حيث إن هذه التعاليم لا تقوم فقط على وحي إلهي. إن وجهة النظر التقليدية التي ترى أن سقراط هو مؤسس الفلسفة السياسية تحتاج إلى بعض التعديلات، أو بالأحرى إلى بعض التفسيرات؛ مع إنها وجهة نظر أقل تضليلاً من أي وجهة نظر بديلة.

لم يكن سقراط بالتأكيد هو الفيلسوف الأول. وهذا يعني أن الفلسفة السياسية سبقتها الفلسفة. إذ أطلق أرسطو على الفلاسفة الأوائل «أولئك الذي بحثوا في الطبيعة»: وهو يميزهم عن أولئك الذين «بحثوا في الآلهة». الموضوع الأول للفلسفة هو بالتالي «الطبيعة»، فما عساها أن تكون الطبيعة؟ لا يذكر اليونان الأوائل الذين وصل عملهم إلينا، كما لا يذكر هوميروس نفسه «الطبيعة» إلا مرة واحدة؛ هذا الذكر الأول «للطبيعة» يعطينا إشارة مهمة للغاية عما يعنيه فلاسفة اليونان «بالطبيعة». يخبرنا «أوديسيوس» في الكتاب العاشر من «الأوديسة» عما أحل به في جزيرة «كيركي» circe إلهة السحر والعرافة، حيث حولت «كيركي» كثيرًا من رفاقه إلى خنازير وحبستهم في حظائر. قابل «أوديسيوس» وهو في طريقه إلى منزل «كيركي» لكي ينقذ رفاقه المساكين الإله «هرمز» الذي أراد أن يحميه ويحافظ عليه، ووعده بعشب عجيب يجعله آمنًا ضد فنون «كيركي» الشريرة. أخذ «هرمز» «عشبًا من الأرض، وبين لي طبيعته» فقد كان أسود في الجذر، زهرته تشبه اللبن، وتسميه الآلهة بالنبات الذي يقي من السحر. ويصعب على البشر الفنانين

استخراجه من الأرض، غير أن الآلهة تستطيع أن تفعل كل شيء». ومع ذلك ، فإن قدرة الآلهة على أن تستخرج العُشب من الأرض بسهولة ستكون عديمة الفائدة إذا لم تعرف طبيعة العشب ـ سماته وقوته ـ في المقام الأول. لذلك فالآلهة قادرة على كل شيء لأنها ليست بالفعل عالمة بكل شيء فحسب، بل أيضا عالمة بطبائع الأشياء، الطبائع التي لم تخلقها. و«الطبيعة» تعني هنا طابع شيء ما، أو طابع نوع من الأشياء، أي الطريقة التي يبدو فيها شيء ما أو نوع من الأشياء، وتبدو فيها الأفعال، ولا يؤخذ الشيء، أو نوع الشيء، على أنه قد خلقته الآلهة أو الناس. وإذا كان لدينا الحق لأن نأخذ اللفظ الشعري بصورة حرفية، فإننا نستطيع أن نقول إن الإنسان الأول الذي نعرفه ويتحدث عن الطبيعة هو «أوديسيوس الماكر» الذي رأى مدنًا وأناسًا كثيرين، وشرع بالتالي في معرفة كم تختلف أفكار الناس من مدينة إلى أخرى أو من قبيلة إلى أخرى.

يبدو أن الكلمة اليونانية للطبيعة (physis) تعني أساسًا «النمو»، ومن ثم فهي تعني أيضا ما ينمو فيه الشيء، إنها تعني لفظ «النمو»، أي الطابع الذي يمتلكه شيء ما عندما يكتمل نموه، أي عندما يستطيع أن يفعل ما يستطيع أن يفعله أو يفعله بصورة أفضل، الشيء الذي ينمو تمامًا من النوع الذي نتحدث عنه فقط. فالأشياء مثل الأحذية أو الكراسي لا «تنمو»، ولكنها تُصنع، فهي ليست «بالطبيعة» بل بالصنعة أو «بالفن». ومن جهة أخرى هناك أشياء «بالطبيعة» دون أن «تنمو»، وحتى دون أن تخرج إلى حيز الوجود بأية طريقة. إذ يقال إنها «بالطبيعة» لأنها ليست مصنوعة، ولأنها «الأشياء الأولى»، التي خرجت منها، أو عن طريقها، كل الأشياء الطبيعية الأخرى إلى الوجود. إن الذرات التي ردَّ إليها الفيلسوف «ديمقريطس» كل شيء هي بالطبيعة بالمعنى الأخير.

ومع ذلك فإن الطبيعة إذا فُهمت، لا تُعرف عن طريق الطبيعة. فالطبيعة يجب أن تُكتشف. فالتوراة مثلاً ليست فيها كلمة ترادف كلمة الطبيعة. إذ إن الكلمة المرادفة «للطبيعة» في التوراة هي شيء أقرب إلى «الطريقة» أو «العادة». وقبل اكتشاف الطبيعة عرف الناس أن لكل شيء أو نوع شيء «طريقته» أو «عادته»، أي

صـورته الخاصـة من «السلوك المنتظم». إن هناك طريقـة أو عـادة للنار، وللكلاب، وللنساء، وللمجانين، وللموجودات البشرية، إذ إن النار تحرق، والكلاب تنبح وتهز ذيولها، والنساء يلدن، والمجانين يهذون، والموجودات البشرية تتكلم. ومع ذلك فإن هناك أيضًـا طرقًا وعـادات للقـبائل البـشـرية المتنوعة (أعـنى المصريين، والفـرس، والإسبرطيين، والمؤابيين، والأماليكيين ... إلخ). وقد أصبح الاختلاف الجذرى بين هذه الأنواع من «الطرق» أو «العادات» موضع اهتـمام عن طريق اكتشاف الطبـيعة. فقد أدى اكتشاف الطبيعة إلـى انفصال «الطريقة» أو «العادة» إلى «الطبيعة» (بمعنى النموphysis) من جهة، وإلى اختـراع «القانون» (أو الناموس) (nomos) والعرف من جـهة أخـرى. فالقـول مثـلاً إن الموجودات البـشرية تـستطيع أن تتكلم هو أمـر طبيـعى، غير أن القـول إن هذه القبيـلة المعينة تستـخدم هذه اللغة المعـينة يرجع إلى العُرف. ويسـتلزم هذا التمـييز أن مـا هو طبيعى يسـبق ما هو وضـعى أو عرف. إن التمييـز بين الطبيعة والعرف أساسى للفلـسفة السياسية الكلاسـيكية، وحتى لمعظم الفلسفات السياسية الحديثة، كما يمكن أن نراه ببساطة فى التمييز بين الحق الطبيعى والحق الوضعى.

عندما تُكتشف الطبيـعة وتُفهم، فـى جوهرها، على أنها مـعارضـة للقانون أو العـرف، فإنه يصـبح من الممكن بل من الضـرورى إثارة هذا السـؤال: هل الأشيـاء السيـاسية طبيـعية، وإذا كـانت كذلك، فإلى أى حد؟ إن الـسؤال نفسه يتـضمن أن القوانين ليست طبيعية. لكن طاعة هذه القوانين تُعد بوجه عام عدالة. ولذلك يكون المرء مجبـرًا على أن يتساءل عـما إذا كانت العدالة وضـعية فقط، أو عـما إذا كانت هناك أشـياء عـادلة بطبيـعتـها، وهل القـوانين وضعـية فـقط، أو تمتد جـذورها فى الطبيعة؟ ألا يجب أن تكون القوانين «متفقة مع الطبـيعة» ومع طبيعة الإنسان بصفة خاصة إذا أريد لها أن تكون قوانين صالحـة؟ وإذا كانت القوانين هى أساس المجتمع السيـاسى أوهى من صنعه، فـهل المجتـمع السيـاسى نفسه مـوجود بالطبيعـة؟ لقد افتـرض مقـدمًا فى محـاولات الإجابة عن هذه التـساؤلات أن هناك أشـياء خـيِّرة بالطبيعـة بالنسبة للإنسان بوصفـه إنسانًا. ولذلك يهتم السؤال الدقيق بعـلاقة ما هو

خيِّر بالطبيعة بالنسبة للإنسان من جهة، وما هو عادل أو حق من جهة أخرى. إن البديل البسيط هو: كل حق عرفى، أو هناك حق طبيعى. وقد قُدمت الإجابتان المتعارضتان وطُورتا قبل سقراط. وليس من المفيد لأسباب متنوعة أن نقدم هنا تلخيصًا لما يمكن معرفته عن هذه المذاهب قبل سقراط. فعندما نصل إلى محاورة «الجمهورية» لأفلاطون، سنقدم فكرة ما عن وجهة النظر العرفية (أى وجهة النظر التى تقول إن كل حق ناتج عن العُرف)، فهذه المحاورة تحتوى على تلخيص لوجهة النظر هذه. أما بالنسبة لوجهة النظر المضادة فيكفى هنا أن نقول إن سقراط طورها، وقد جاوزت الفلسفة السياسية الكلاسيكية بوجه عام وجهات النظر المبكرة إلى حد كبير.

ما الذى نعنيه إذن بالقول بأن سقراط هو مؤسس الفلسفة السياسية؟ لم يكتب سقراط أى كتب. وكما تروى التقارير الأكثر قدما، فإن سقراط تحول عن دراسة الأشياء الإلهية أو الطبيعية، ووجه أبحاثه كلها نحو الأشياء الإنسانية؛ أعنى إلى الأشياء العادلة، والأشياء النبيلة، والأشياء الخيرة بالنسبة للإنسان من حيث هو إنسان؛ إنه كان يتحدث باستمرار عن «مَنْ هو التقى، مَنْ هو عديم التقوى، من هو النبيل، ومَنْ هو الوضيع، ومَنْ هو العادل، ومَنْ هو الظالم، ما هو الوقار، ما هو الجنون، ما هى الشجاعة، وما هو الجبن، ما هى المدينة، من هو السياسى (رجل الدولة)، ما الذى يعنيه حكم البشر، ومَنْ هو الإنسان الذى يستطيع أن يحكم الناس»، وأشياء مماثلة »(١). ويبدو أن ورع سقراط هو الذى دفعه إلى التخلى عن دراسة الأشياء الإلهية أو الطبيعية. إذ إن الآلهة لا تستحسن محاولة الإنسان أن يبحث عما لا تريد أن ينكشف، بصفة خاصة الأشياء الموجودة فى السماء وتحت الأرض. ولذلك لا يبحث الإنسان التقى إلا الأشياء حتى تُترك لبحث الإنسان؛ أى الأمور البشرية. وقد تابع سقراط بحوثه عن طريق المحادثات. وهذا يعنى أنه بدأ من آراء يتمسك بها الناس بوجه عام. ومن بين الآراء التى يتمسك بها الناس بوجه عام والتى لها سلطة كبيرة تلك الآراء التى تقرها المدينة وقوانينها، أى يقرها العرف المقدس بصورة كبيرة. غير أن الآراء التى يتمسك بها الناس بوجه عام تناقض

بعضها بعضًا. ويصبح من الضرورى بالتالى تجاوز مجال الآراء التى يتمسك بها الناس بوجه عام، أو مجال الرأى من حيث هو كذلك، فى توجيه المعرفة. ولأنه حتى معظم أراء أهل الثقة ليست سوى آراء، فقد اهتم سقراط بأن ينصرف عن العرف أو القانون ويلجأ إلى الطبيعة؛ أعنى أنه اهتم بأن يرتفع من القانون إلى الطبيعة. غير أنه يبدو الآن بصورة أكثر وضوحًا من قبل أن الرأى، أو العرف، أو القانون، يحتوى على حقيقة، أو أنه ليس جزافيا، أو أنه طبيعى بمعنى ما. قد يقول المرء إن القانون ـ أى القانون البشرى ـ يبرهن بالتالى على أنه يشير إلى القانون الإلهى أو الطبيعى على أنه أصله ومصدره. ومع ذلك فإن هذا يتضمن أن القانون البشرى، لأنه بدقة لا يتوحد مع القانون الإلهى أو الطبيعى، لا يكون صادقًا أو عادلًا بصورة مطلقة، فالحق الطبيعى فقط، أى العدالة ذاتها، أو «فكرة» أو «صورة» العدالة، هو الذى يكون عادلًا بصورة مطلقة. وعلى الرغم من ذلك فإن القانون البشرى؛ أى قانون المدينة، مُلزم بصورة مطلقة للناس الذين يخضعون له شريطة أن يكون لديهم الحق أن يهجروا ملكيتهم؛ أعنى شريطة أن يكون خضوعهم لقوانين مدينتهم عن رضا وبصورة إرادية (٢).

يظهر السبب الدقيق الذى يكمن وراء القول بأن سقراط هو مؤسس الفلسفة السياسية عندما ينظر المرء إلى طابع المسائل التى عالجها فى محادثاته. لقد أثار التساؤل «ماذا عساه أن يكون ...؟»، ملتفتًا إلى كل شىء. والمقصود من هذا السؤال أن يلقى ضوءاً على طبيعة نوع الشىء الذى يتحدث عنه؛ أعنى صورة الشىء أو طابعه؛ افترض سقراط أن معرفة الكل هى فضلاً عن ذلك معرفة الطابع ـ الصورة، الطابع «الجوهرى» لكل جزء من الكل، من حيث إنه يتميز عن معرفة ذلك الذى ينشأ منه الوجود أو عن طريقه. فإذا كان الكل يتكون من أجزاء مختلفة من حيث الجوهر، فإنه من الممكن على الأقل أن تختلف الأشياء السياسية (أو الأشياء البشرية) من حيث الجوهر عن الأشياء اللاسياسية ، أى أن الأشياء السياسية تكوِّن فئة بذاتها ويمكن بالتالى دراستها بذاتها. لقد أخذ سقراط، كما يبدو، المعنى الأولى «للطبيعة» بصورة جدية أكثر من أى واحد من سابقيه؛ فلقد أدرك أن

«الطبيعة» هى أساسًا «صورة» أو «فكرة». وإذا كان ذلك صحيحا، فإنه لم يتحول ببساطة عن دراسة الأشياء الطبيعية، لكنه ابتكر نوعًا جديدًا من دراسة الأشياء الطبيعية، أعنى نوعًا من الدراسة تكون فيها الطبيعة، مثلاً، أو فكرة العدالة، أو الحق الطبيعى، وبالتأكيد طبيعة النفس البشرية والإنسان، أكثر أهمية من دراسة الشمس مثلاً.

لا يستطيع المرء أن يفهم طبيعة الإنسان إذا لم يفهم طبيعة المجتمع البشرى. ولقد افترض سقراط ، وكذلك أفلاطون، وأرسطو أن الصورة الأكثر كمالاً للمجتمع البشرى هى المدينة polis. وتؤخذ المدينة اليوم عادة لتكون مدينة الدولة اليونانية. بيد أنه ليس ضروريا بالنسبة للفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين أن المدينة كانت أكثر شيوعا بين اليونان من غير اليونان. وبالتالى يجب على المرء أن يقول إن موضوع الفلسفة السياسية الكلاسيكية ليس المدينة ـ الدولة اليونانية، وإنما المدينة ـ الدولة بصفة عامة. وذلك يفترض سلفًا أن المدينة ـ الدولة صورة خاصة من «الدولة». إنها تفترض بالتالى مفهوم الدولة من حيث إنه يضم المدينة ـ الدولة بين صور أخرى من الدولة. ومع ذلك فإن الفلسفة السياسية الكلاسيكية ينقصها مفهوم «الدولة». فعندما يتحدث الناس اليوم عن «الدولة»، فإنهم يفهمون «الدولة» عادة فى مقابل «المجتمع». وهذا التمييز كان غريبًا على الفلسفة السياسية الكلاسيكية. ولا يكفى القول بأن المدينة تضم كلاً من الدولة والمجتمع، لأن مفهوم «المدينة» يسبق التمييز بين الدولة والمجتمع، ولذلك لا يفهم المرء «المدينة» بالقول إن المدينة تشمل الدولة والمجتمع معًا. إن المرادف الحديث «للدولة» على مستوى فهم المواطن هو «الوطن». لأنه عندما يقول شخص ما مثلاً إن «الوطن فى خطر»، فإنه لا يقوم أيضًا، مع ذلك، بتمييز بين الدولة والمجتمع. إن السبب فى اهتمام الفلاسفة السياسيين الكلاسيكيين بالمدينة اهتماما رئيسيا هو أنهم لم يتجاهلوا الصور الأخرى للمجتمعات بوجه عام والمجتمعات السياسية بوجه خاص. إذ إنهم عرفوا القبيلة (أى الأمة)، كما عرفوا بناءات مثل الإمبراطورية الفارسية. لقد اهتموا أساسًا بالمدينة لأنهم فضلوا المدينة على الصور الأخرى للمجتمع بوجه عام

والمجتمعات السياسية بوجه خاص. إذ إنهم عرفوا القبيلة (أى الأمة)، كما عرفوا بناءات مثل الإمبراطورية الفارسية. لقد اهتموا أساسًا بالمدينة لأنهم فضلوا المدينة على الصور الأخرى للمجتمع السياسى. وقد يقال إن أسباب هذا التفضيل هى: أن القبائل ليست لديها مقدرة على حضارة أسمى ولا تستطيع مجتمعات كبيرة للغاية أن تكون مجتمعات حرة. دعنا نتذكر أن مؤلفى «الوثائق الفيدرالية» لا يزالون مجبرين على البرهنة على أنه من الممكن بالنسبة لمجتمع كبير أن يكون جمهوريا أو حرا. ودعنا نتذكر أيضًا أن مؤلفى «الوثائق الفيدرالية» أطلقوا على أنفسهم اسم «جمهوريين» ، ويشير المذهب الجمهورى إلى العهد القديم الكلاسيكى، ويشير بالتالى إلى الفلسفة السياسية الكلاسيكية.

ملاحظات:

(١) Xenophon Memorabilia 1.1.11-16

(٢) Plato Crito 51 d-e

ثيوكيديديس(*)
(٤٦٠ - ٤٠٠ ق.م)

ثيوكيديدس Thucydides مؤلف كتاب واحد وهو «حرب البيلوبونيز والأثينيين»[١]. لا نتصور بوجه عام أنه فيلسوف سياسى، لأسباب واضحة ولها وزنها، لا لأنه لم يستخدم على الإطلاق مصطلح «الفلسفة السياسية» فحسب، بل إنه لم يتحدث ـ على الأقل أو بوضوح ـ عن مسائلها العامة. وعلى الرغم من أنه يخبرنا عما ينظر إليه على أنه نظام الحكم الأثينى الأفضل أثناء حياته، فإنه لم يتحدث مطلقًا عن نظام الحكم الأفضل بصفة عامة، وعلى الرغم من أنه مدح أناسًا كثيرين لامتيازهم، فإنه لم يناقش على الإطلاق طريقة الحياة الأفضل أو الأكثر امتيازًا من حيث هى كذلك[٢]. وعلاوة على ذلك، فإنه يقدم نتائج «بحثه عن الحقيقة» (20.3) بوصفه تفسيرًا لحدث سياسى وحيد؛ أى حرب العام السابع والعشرين التى أذل بواسطتها الإسبرطيون وحلفاؤهم الإمبراطورية الأثينية. لهذه الأسباب يميل المرء إلى تصنيفه بوصفه مؤرخًا. وعلى خلاف سلفه «هيرودوت»، فإنه لم يستخدم على الإطلاق كلمة تاريخ. ولم يكن موضوعه مقيدًا، فى حقيقة الأمر، بالحرب الجزئية الواحدة. بل زعم أن دراسته لها مفيدة لأولئك الذين يبحثون عن الوضوح، لا عن الحرب فحسب، بل بوجه عام عن الماضى، وحتى عن المستقبل الذى يشبه من وجهة نظره الماضى الذى يلقى عليه الضوء. ويجرؤ بالتالى على تسمية عمله «حيازة الزمن كله» (I22.4). ولأنه ينظر بالتالى إلى موضوعه على أنه حدث معين يكشف عن الحقيقة الشاملة والدائمة، يكشف على الأقل عن الشئون

(*) يعد ثيوكيديديس المولود فى أثينا عام ٤٦٠ من أعظم مؤرخى اليونان إن لم يكن أعظمهم جميعا، عُرف بالدقة والموضوعية فى كتابه الضخم تاريخ حرب البيلوبونيز وهو صراع مسلح بين أثينا وإسبرطة استمر من ٤٣١ حتى ٤٠٤ قبل الميلاد بسبب المنافسةالسياسية الطويلة على المسائل الاقتصادية ومنها المستعمرات (المراجع)

البشرية، فإن تركيزه على ذلك الحدث لا يعطى لنا الحق لأن ينظر إليه على أنه مؤرخ. ومع ذلك لا يزال من الصعب تصور شخص يقول النذر اليسير عن المسائل الكلية، فهو حتى قلما يناقش زعمه الخاص عن الدلالة الكلية لعمله، على أنه فيلسوف أو فيلسوف سياسى. وربما يكون من الأفضل بالتالى أن نتجه إلى نظرة فاحصة للسمات الأكثر تمييزاً لكتابه، بدلاً من محاولة تصنيف فكره.

تخبرنا جملة ثيوكيديديس الافتتاحية بأنه شرع فى الكتابة عن حرب البيلوبونيز من بدايتها؛ لأنه توقع أن تكون حربًا عظيمة، والحرب الأكثر أهمية. ويضيف القول إن الحرب أثبتت أنها «الحركة العظيمة» أو التغيير الذى حدث على الأقل بين اليونان. ولكى يدعم زعمه يلاحظ أن المعارضين وصلوا إلى قمة الثروة والقوة، كما أن الحرب ليس لها نظير فى المآسى التى أحدثتها (I 1.1-2,23.1-2). غير أن ثيوكيديدس لم يقيد نفسه بهذه الحجج المبدئية لكى يقنعنا بعظمة الحرب أو أهميتها. إن ما هو ملزم بصورة مباشرة هو تأثر العمل كله بروايته العنيفة والواضحة فى الوقت نفسه، التى تجعلنا نشهد على الأفعال والمآسى التى يسجلها. إننا نشعر بعظمة الحرب لأننا نشعر بوجودها. ويشتد هذا الشعور أبعد من ذلك عن طريق إدخال ثيوكيديدس خطبًا سياسية على نحو مباشر عن طريق المشاركين أنفسهم. ويبدو أننا نسمع المتحدثين عندما يتنازعون باسم العدالة أو يتوسلون إلى الآلهة عندما يلجأون إلى حب الحرب أو النصر الجليل، وعندما يحذرون من النتائج المرعبة لسياسات خاطئة. وتجعل هذه الخطب الحرب تبدو بالفعل، وكأنها حاضرة بالنسبة لنا، وإن كانت لا تزال بصورة أكثر أهمية تتحدث إلى اهتماماتنا الخاصة الأخلاقية والسياسية، وتطلب منا أن نستجيب للحرب، كما يفعل المتقاتلون أنفسهم بمفهومهم . كما أنه قُصد من نظام الرواية الملازمة، واختيارها لتشديدات الاستعانة بهذه الاهتمامات. وبهذه الطريقة على الأخص، أى باحتضان اهتماماتنا الخاصة الأخلاقية والسياسية، يجعلنا ثيوكيديدس نستقبل زعمه الخاص بعظمة الحرب ودلالتها الكلية.

إن الخطب الموجودة فى كتاب ثيوكيديدس بجديتها الأخلاقية وأهميتها الملحة تطلب منا أن ننحاز إما معها أو ضدها، ومع ذلك يجب على كل قارئ أن يعجب

من التناقض بين صراحة هذه الخطب وصمت ثيوكيديدس الخاص. لقد أوضح بصورة لا تُنكر أحكامه. غير أنه لم يخبرنا بوجه عام بما ينبغى علينا أن نتصوره عن المدن الخطيرة وقادتها، أو عن الخطب الكثيرة والأفعال التى يرويها. ولا يعنى هذا الصمت أنه لا يبالى، أو أنه لم يعد يستجيب للناس وللأحداث بالاستحسان أو الاستهجان لأنه يشجعنا على أن نفعل ذلك. إنه يبين بالأحرى أنه مُعلِّم سياسى ماهر لأن الجدية الأخلاقية التى يغرسها فينا تبقى غير ناضجة، فهى لا تساعد بصورة كافية على أن نطوِّر خير مجتمعاتنا الذى يحتاج بالضرورة إلى تطوير، إذا لم ترشده الحكمة السياسية أو لم يبلغ ذروته فيها. ولأن الحكمة السياسية هى فى الأصل حكم خير عن مواقف معينة لم يسبق لها مثيل، فإنها ليست موضوعًا يجب تعلمه من حيث إنه مهارة يجب تطويرها عن طريق الممارسة. وبالتالى يطالبنا ثيوكيديدس، بدلاً من أن يخبرنا عما إذا كان يستحسن أو لا يستهجن سياسة معينة، بأن نكوِّن أحكامنا الخاصة، ثم نخضعها للاختبار الذى تمدنا به الحرب. ولذلك يجعلنا نستمع إلى خطبه فى الاجتماعات دفاعا عن مسار أحداث معينة، أو ضدها، ويجب علينا أن نتخذ موقفًا خاصا بطريقة أو بأخرى، مثل أعضاء فى جمعية، دون إرشاد واضح، ثم نتعلم بعد ذلك وعلى مراحل، كما فى الحياة السياسية ذاتها، نتيجة الأفعال التى نتبناها بالفعل، ومن الأهمية، بالتالى أن نزن تأثيرها الحقيقى، ونقوم بالاستدلالات المناسبة فيما يتعلق بحكمتها. صحيح أن انتقاء ثيوكيديدس وتنظيمه لتفاصيل الرواية، إلى جانب أحكامه الواضحة التى تكون أهميتها عظيمة جدا بسبب ندرتها، يساعدنا على إيجاد اتجاهاتنا فى هذه التأملات بدرجة جعلت فى حقيقة الأمر هوبز الذى قام بترجمته يستطيع أن يقول إن «الرواية نفسها تهذب القارئ على نحو خفى، وبصورة أكثر فاعلية مما تستطيع أن تفعله المواعظ» [٣]. بيد أن هذه المساعدات لا تصبح مثمرة إلا عندما نقبل تحدى الكتاب بأن نأخذ مواقف من صنعنا ونتعلم من أخطائنا. إن عبارة افتتاحية مثل هذه العبارة تكون فى حقيقة الأمر أسوأ من كونها عديمة النفع إذا أُريد لها أن تنقل الانطباع بأنها مجرد طريقة لتجنب هذا العمل.

والواقع أنه من المؤكد، كما لاحظنا توا، أن صمت ثيوكيديدس لا يمتد إلى مسائل خاصة فحسب، مثل المسائل التى تخص السياسة، بل يمتد أيضًا، وبصفة خاصة إلى مسائل عامة، وهذا على الرغم من الواقعة التى تقول إن المتحدثين فى كتابه يقدمون إدعاءات كثيرة ومتناقضة عن أكثر هذه المسائل أهمية. غير أننا نرى هنا أيضًا أن تحفظه ليس علامة على عدم الاكتراث، وإنما هو بالأحرى عنصر مهم فى تعليمه لقرائه؛ لأن مواقف خاطئة فيما يتعلق بمسائل عامة يمكن أن تفضى إلى نموذج من أحكام معينة خاطئة، وتساعد رواية ثيوكيديدس قُراءه المنتبهين على ملاحظة بعض مصادر الخطأ المستحكمة، وبالتالى التغلب عليها. وبالإضافة إلى ذلك تتضمن الحجج نفسها التى يدعم بواسطتها المتحدثون المتعددون إدعاءاتهم العامة، نقول تتضمن هذه الحجج فى الغالب صنوفًا من عدم الاتساق، التى تكشف عن صعوبات فى مواقف المتحدثين الخاصة. وإذا أمعنا النظر فى هذه الصعوبات، كما يجبرنا اهتمامنا بالمسائل التى تكون موضع اهتمامنا على أن نفعل ذلك، فإنها تسير فى اتجاه فهم أكثر كفاية. ويشير ثيوكيديدس إلى إجاباته الخاصة على هذه المسائل العامة، عن طريق نقد وجهات النظر الخاطئة لبعض القادة فى الحرب، لكنه حتى فى هذه الحالات، حيث يوجه تفكيرنا بوضوح ويشجعنا فى البداية على أن نتخذ مواقفنا الخاصة التى قد تختلف تمامًا عن موقفه، وأن نقترب من منظوره عن طريق تجربتنا الخاصة مع الكتاب. وفضلاً عن ذلك فإن أحكامه الواضحة ناقصة باستمرار، وتثير تساؤلات أبعد يجب علينا أن نجيب عنها من جانبنا.

يبدأ ثيوكيديدس بعد تفسيره الاستهلالى لظهور الحضارة اليونانية وتطورها روايته عن الحرب نفسها بأن يعرض أسبابها. والسبب الأكثر صدقًا من وجهة نظره، على الرغم من أنه أقل تجليا ووضوحًا فى حديثه، هو أن الأثينيين أجبروا الإسبرطيين على دخول الحرب، عندما أصبحوا قوة أعظم أثارت الخوف فى نفوسهم. غير أنه يضيف أنه يسجل الأسباب أيضًا، أو بالأحرى ـ كما قد نترجم أيضًا الكلمة اليونانية نفسها ـ الاتهامات، التى يُتحدث عنها علانية (1 23.5-6 CF 188) . ويبدو أن ثيوكيديدس خصص بالفعل انتباهًا إلى هذه

الأسباب التى يُتحدث عنها علانية أكثر من السبب الذى اعتبره أكثر صدقًا. ومع ذلك فإن هذا الانطباع مضلل إلى حد ما؛ لأن هذه الاتهامات العلنية الصريحة تتعلق بنماذج لنمو القوة الأثينية التى ينظر إليها ثيوكيديدس على أنها السبب الحقيقى للحرب. غير أن التبرير الرئيسى لهذا الإجراء هو أنه يساعدنا على أن نشعر بتأثير بدايات الحرب كما حدثت بالفعل، علانية وبصراحة. وإذا كانت هذه المظاهر خادعة، كما يعتقد ثيوكيديدس أنها كذلك، فإن عرضه للأحداث يشجعنا على أن نؤكد هذه الحقيقة لأنفسنا بدلاً من أن نقبلها ببساطة بناء على مسئوليته. وفضلاً عن ذلك، فإننا نستطيع أن نقدِّر بصورة مناسبة الموضوع الأساسى لدراسة ثيوكيديدس للحرب؛ أعنى العدالة، أو العدالة فى علاقتها بالإجبار بأن نبدأ فقط من هذه الظواهر الأكثر بساطة.

الاتهام الأول من اتهامات الحرب هو اتهام موجه إلى الأثينيين عن طريق كورنثه؛ وهى قوة بحرية مثل قوة الأثينيين نفسها وعضو مهم من أعضاء التحالف الإسبرطى أو البيلوبونيزى. فلقد اتهم الكورنثيون الأثينيين، بأنهم ساعدوا إحدى مستعمرات كورنثه وهى كوركيرا (*) فى المعركة البحرية ضدهم، وهم بذلك قد نقضوا الهدنة التى تربط التحالف الأسبرطى الأثينى (I 55.2,CF.144) ، لقد دخل الأثينيون حديثًا فى تحالف دفاعى مع كوركيرا، التى كانت تُهدد بدخول حرب مع كورنثه، على الرغم من تحذيرات كورنثية بأن ذلك يثير حربًا عامة؛ لأنهم اعتقدوا أن الحرب قادمة على أية حال، ولا يريدون السماح لكوركيرا، بقوتها البحرية العظيمة بأن تكون تحت سيطرة كورنثه. كما أن موقع كوركيرا على الطريق الساحلى إلى إيطاليا وصقلية كان عاملاً مهما فى قرار الأثينيين، على الرغم من أننا لم نُخبر عما إذا كان ذلك قد أثر عليهم بصورة أكبر من وجهة نظر دفاعية أو هجومية. وسرعان ما نشأت بعد هذا التصادم الأول بكورنثه الفرصة لاتهام كورنثه للأثينيين، الذى ردّ عليه الأثينيون بتهمة مقابلة من جانبهم. وقد انتهت الحرب البحرية ضد كوركيرا

(*) كانت كوركيرا مستعمرة غنية من مستعمرات كورنثه وتعتبر الجسر الطبيعى بين بلاد الإغريق والغرب. كما كانت بوتيديا إحدى مستعمرات كورنثه أيضا (المراجع).

بخيبة أمل بالنسبة لكورنثه، وخشى الأثينيون أن يثأر الكورنثيون عن طريق إقناع بوتيديا Potidaea، وهى مدينة استعمروها، لكنها الآن حليف من حلفاء أثينا بأن تتمرد على التحالف الأثينى. وأمر الأثينيون بناء على ذلك البوتيديين بأن يهدموا أحد أسوارهم، لكى يعطوهم رهائن، ويطردوا قضاتهم الكورنثيين. ومع ذلك رفض البوتيديون هذه الأوامر التى أثارتهم بدلاً من تنفيذ التمرد الذى حث عليه الكورنثيون بالفعل، كما تشجعت إسبرطة عن طريق الوعد بأن تغزو المقاطعة الأثينية إذا هاجمهم الأثينيون. وأرسل الكورنثيون جيشًا لكى يساعد فى الدفاع عن بوتيديا، وعندما أرسل الأثينيون بدورهم قوة مهاجمة كبيرة، كانت هناك معركة أخرى حارب فيها الأثينيون والكورنثيون بعضهم بعضًا، على الرغم من الهدنة الحربية العامة. وعندما انتقل الأثينيون الذين كانوا هم المنتصرون فى هذه المعركة إلى محاصرة بوتيديا، اتهمت كورنثه أثينا بمحاصرة مقاطعتها بقوات فى الداخل. واتهم الأثينيون بدورهم كورنثه بإحداث تمرد أحد حلفائهم الذى يشيدون بذكره، وبالدفاع إلى جانبه صراحة (I.66).

وبعد أن بدأ الحصار فى بوتيديا، استدعى الكورنثيون حلفاءهم إلى إسبرطة، حيث اتهموا الأثينيين بخرق الهدنة الحربية وظلم البيلوبونيز. ودعا الإسبرطيون أنفسهم الحلفاء لكى يقدموا ادعاءاتهم الخاصة بظلم الأثينيين أمام الجمعية التشريعية فى إسبرطة، ونحن نعرف أن عددًا من المدن كانت لها تهم خاصة بها ضد أثينا. وتبرهن الخطبة الكورنثية فى هذه الجمعية، التى قدمها ثيوكيديديس بكاملها، على أن الأفعال الأثينية فى كوركيرا هى مجرد النماذج الأكثر حداثة لسياسة استمرت طويلًا قُصد منها استعباد كل مدن اليونان. يقول الكورنثيون إن الأثينيين قد استعبدوا مدنا كثيرة بالفعل، وحتى حلفاء إسبرطة قد دُبرت ضدهم المكائد وحُرموا من حريتهم. ولكى ينقل الكورنثيون الإحساس بالخطر إلى اليونان قدموا وصفًا للشخصية الأثينية الجسورة، وقدرتها على تدبير الموارد، والتهافت على الكسب، ويلخصون هذا الوصف بالقول بأن الأثينيين «ذوو طبيعة تجعلهم لا يريحون أنفسهم ولا يسمحون بالراحة للموجودات البشرية الأخرى» (i 70.9).

واختتم الكورنثيون حديثهم بحث الإسبرطيين على غزو إتيكا قبل أن يصبح الوقت متأخـرًا جدًا لمساعدة بوتيديا والمدن الأخـرى. كما حث بعد ذلك المتحـدث الأخير فى هذه الجـمعـيـة ـ وهو عضـو إسبرطـى ـ زملاءه بأن لا يسلمـوا حلفـاءهم إلى المعتدين الأثينيين. ثم قررت الجمعية الأسبرطية، بالأغلبية أن الأثينيين خرقوا الهدنة الحربيـة، وارتكبوا المظالم، وأنهم استـعدوا لأن يطلبوا من الحلفـاء أن يعلنوا الحرب ضدهم بوجـه عام (187. 2-4). ويبدو بالتـالى أن سبب الحرب هى ظـلم الأثينيين، والتهـديد بظلم مستـقبلى ضـد اليونان، وبصفـة خاصة ضـد حلفاء أسبـرطة، وقد شـارك فى هذا الانطباع كـما يخـبـرنا ثيوكـيديديس أكـثريـة العالم اليـونانى، التى تعاطفت فى البـداية مع الحرب الموجـهة ضد إسبرطة، لا سيـما أنها زعـمت بأنها منهمكة فى حـرب للتحرير (5 - 8.4 11). وحتى الإله فى دلفى وعد الإسبرطيين بأنه سيسـاعدهم، سـواء طلبـوا منه المساعـدة أم لا، وافـترض بالتـالى أن الحـرب الإسبرطيـة يجب أن تكون بهدف معاقبة ظلم الأثينيين(5- 54.4 11 .I 118.3; Cf)

ومع ذلك يخبرنا ثيوكيديديس أن تصـميم إسبرطة على شن الحرب، ومحاولة سحق القوة الأثيـنية وتدميرها لـم تحض عليـه اتهامات الحلفاء الموجهـة ضد أثينا إلا بقدر أقل مما حث عليـه خوفهـا. وفضلاً عن ذلك تميل روايتـه لفترة الخمـسين سنة التى تفصل بين الحرب الفارسية والحرب البيلوبونزية إلى تدعيم هذا الادعاء ، على الأقل إلى حد يبين إخـفاق إسبرطة بصورة بالغة فى أن تعـارض ظهور إمبراطورية أثينية وتطـورها السريع (118.2 -89.1 I). ويتفق مع ذلك أن الخطبـة الكورنثية فى إسبرطة كانت على الأقل شكوى مـن عدم اكتراث إسبرطة، كما كـانت اتهامًا ضد الأثينيـين، وهدد الكورنثيـون بالتخلى عن التـحالف إذا استـمروا فى أن لا يفـعلوا شيئًـا. وعلى ضوء هذا التهديد بصفة خـاصة، بدا أنه خوف من فقد حلفـائهم أكثر من أن يكون رغـبة فى حـمايتـهم، فضـلاً عن إنقاذ بقـية بلاد اليـونان من الطغـيان الأثينى الذى أحدث التـغير من إحجـام الإسبرطيين المألوف عن شـن الحرب. وقد أكد السلوك الإسبـرطى اللاحق أثناء الحرب هذا الانطباع، بصفـة خاصة عن طريق

معاهدة «بلاتيا» Plataea(*) واتفاقهم مع الأثينيين على قبول سلام نكياس Nicias. ومع أن قليلا من السماحة قد يكون فى الدوافع الأثينية لإعلان الحرب، فإن العدوان الأثينى لا يزال يبدو أنه مسئول عن اندلاعها.

كانت القضية التى أثيرت ضد أثينا أضعف مما يبدو، على الأقل فى أحد جوانبها. فعلى الرغم من أن الكورنثيين والإسبرطيين اتهموا الأثينيين بخرق الهدنة الحربية بينهم، فإن هذا الجانب من حجتهم يبدو غير صحيح تمامًا. ومع أن التحالف الدفاعى الأثينى مع كوركيرا كان باعثًا على التحرش، فإن معاهدة الصلح لم تكن تمنعه تمامًا، وحتى الكورنثييون لم يزعموا على الإطلاق أن القوة الأثينية ضد بوتيديا كانت خرقًا لها. وفضلاً عن ذلك سعى الأثينيون طبقًا للهدنة الحربية، إلى إخضاع كل الخلافات إلى تحكيم ملزم، لم يعارضه الإسبرطيون ولم يقبلوه. واعتمد الزعيم الأثينى «بيريكليس» Pericles اعتمادًا كبيرًا على هذه الوقائع لكى يحث الأثينيين على أن لا يذعنوا للبلاغات الإسبرطية التى صدرت فى اللحظة الأخيرة ,I78.4) (140.2,144.2. وحتى الملك الإسبرطى «أرخيداموس» Archidamus، الذى عارض الحرب فى الجمعية الإسبرطية، اعترف بأن شن حرب ضد مدينة ما ليس أمرًا مشروعًا بل هو ضرب من التعسف ، وحذر إسبرطة بأنها إذا أعلنت الحرب، فإنه سينظُر إليها على أنها هى التى بدأتها. وبعد ذلك عندما سارت الحرب فى غير صالحهم، فإنهم ـ أى الإسبرطيون أنفسهم ـ اعتقدوا أنهم عن طريق رفضهم التحكيم وإساءات أخرى مذنبون بخرق الهدنة الحربية، وبالتالى ببدء الحرب I) .81. 5, v11 18.2; CF. iv 20.2)

ومع ذلك لم يوافق ثيوكيديديس على هذا الاعتقاد الإسبرطى بإثمهم الخاص، ولم يوافق على تبرير الأثينيين الذى يتضمنه. فعنده أن الأثينيين هم الذين «أجبروا» الإسبرطيين على شن حرب بسبب الخوف من أن قوتهم المتزايدة تنبعث فيهم. ومن

(*) بلاتيا مدينة قديمة جنوب بيوتيا ببلاد الإغريق ساعدت أثينا فى موقعة مارثوان عام ٤٩٠ ق.م (التى كانت بين الفرس وأثينا) فدمرها الفرس عندما عادوا لغزو الإغريق عام ٤٧٩ ق. م (المراجع).

ثم فإن دافع الإسبرطيين الحقيقى على شن الحرب يكاد لا يستحق التقريظ، كما أنه لا يمكن لومهم على انتهاكهم لمعاهدة الصلح الحربية؛ لأنهم كانوا «مجبرين على أن يفعلوا ذلك (CF. iv 98.5- 6). لقد تركهم هذا الخوف من أثينا دون بديل معقول ، أو هكذا على الأقل كان لديهم المبرر القوى الذى آمنوا به. ونعود، من ثم إلى انطباعنا الأول وهو أن أثينا، وليست إسبرطة كانت مذنبة بإشعال الحرب.

من الممكن أن يكون هناك تركيز قوى على خطأ أثينا بإبراز الطريقة التى ردَّ بها الأثينيون على الاتهامات التى وُجهت إليهم. إذ إن بعض الأثينيين مثلاً، الذين تصادف وجودهم فى إسبرطة فى مهام أخرى، عندما سمعوا اتهامات الكورنثيين وغيرهم ضد أثينا، طلبوا مخاطبة الجمعية نيابة عن مدينتهم، وتلقوا إذنًا بذلك. ولم يتحدثوا للدفاع عن أنفسهم ضد تُهم الحلفاء، كما لو كان الإسبرطيون قضاة فى محكمة، ولكن لكى يردوا الإسبرطيين عن قرار متسرع لشن الحرب. ومع ذلك كان لب حجتهم هو الزعم بأن إمبراطوريتهم لا تستحق كل هذه الكراهية وأنه ليس من المعقول، أو ربما ليس من الإنصاف والعدل، أن توجه ضدهم. ولكى يدعموا هذا الادعاء ذهبوا إلى أنهم كانوا مجبرين على أن يؤسسوا إمبراطورية، وأن يوسعوها عن طريق الخوف فى البداية، ثم بعد ذلك عن طريق الشرف، وأخيرًا عن طريق المنفعة ، أى صنوف من الإجبار تحدثوا عنها فيما بعد على أن كلها «أمور عظيمة». لكن إذا كان يمكن النظر إلى الأفعال التى تؤدى من أجل الشرف والمنفعة، وأيضًا إلى الأفعال التى تؤدى من الخوف على أنها أفعال ملزمة وتحتوى على إكراه وإجبار، وتُبرر بناء على هذا التفسير، فهل يوجد أى شىء يكون ممنوعًا ومحرمًا؟ على هذا النحو لا يكون بالتالى دفاع الأثينيين عن الإمبراطورية، فى واقع الأمر دفاعًا؛ طالما أنه يهاجم بالفرض السابق لكل اتهام؛ أعنى أن هناك فعلاً إراديا خاطئًا. ويضيف الأثينيون القول بأنهم لم يكونوا أول من أذعن لإغراء الإمبراطورية، لكنها أُسست باستمرار بالنسبة للأضعف حتى يطوعه الأقوى، ولا أحد يكتسب شيئًا بالمصادفة عن طريق القوة وتصرفه عن ذلك الحجة المستمدة من

العدالة. ويبدو أن هؤلاء الأثينيين اعتقدوا أن حدة حجتهم المخيفة قد أثارت الرعب فى نفوس الإسبرطيين، لأنه لا يمكن إلا لمدينة قوية أن تجرؤ على أن تقول هذه الأشياء، واعتقدوا أنهم بذلك قاموا بردع إسبرطة عن الحرب. ومع ذلك، يستمرون فى الادعاء بأنهم يحكمون بعدل أكثر مما تقتضيه قوتهم، أو أكثر مما يفعل آخرون لو كانوا فى مكانهم، كما أنهم يحذرون الإسبرطيين من أن لا ينقضوا معاهدة الصلح الحربية بينهم، بل أن يحلوا اختلافاتهم عن طريق التحكيم. والآن كما تفترض هذه الأنواع من امتيازات العدالة، فإن الأثينيين لم يكونوا أقوياء حتى يجبروا إسبرطة على أن تتسامح مع إمبراطوريتهم، أو أن تصبر عليها، وأن كل ما يفعلونه هو زيادتها، عن طريق الخوف من هذه القوة وحدها، ومع أنهم اعترفوا بصورة صريحة وعلنية بأن العدالة لا تمنعهم على الإطلاق، من السعى نحو قوة كهذه فى المستقبل. ومن ثم فلا داعى أن نندهش من أن هذه الخطبة فشلت فى منع الحرب، لأنها كشفت بوضوح عن أن أثينا أغضبت الحلف الإسبرطى وأثارت لديه الخوف والرعب (78 -172).

وقد كرر الخطباء الأثينيون الحجة التى قدمها الأثينيون فى إسبرطة على قيام إمبراطورية فى عدد من المناسبات إبان الحرب. وقد أخبرهم بيركليس مؤخرًا الذى دخل الأثينيون الحرب تحت قيادته، عندما بدأوا يزدادون إنهاكًا منها، بأن إمبراطوريتهم «أشبه بطغيان، يُعتقد أنه من الظلم تحمله، لكن من الخطر أن ندعه يمضى ويرحل» (11 63.2-3). ثم يستعرض لهم مزايا الإمبراطورية التى لا حد لها، ويحثهم على الدفاع عنها، على الرغم من الكراهية التى تحدثها من أجل الشرف الذى تجلبه لهم، وبصفة خاصة من أجل مجد يُذكر باستمرار فى المستقبل (11 62.1-3, 64. 3- 6). وقد كرر هذه الأطروحة الاستعمارية، فيما بعد إبان الحرب، مبعوثون أثينيون من قوة مسلحة كانت موجودة بالفعل فى جزيرة صغيرة ومستقلة، هى جزيرة ميلوس Melos، وحاولوا أن يحثوا قادة الجزيرة على أن يخضعوا طواعية لحكمهم. ولم يزعم هؤلاء المبعوثون حتى أن يبرروا الإمبراطورية

الأثينية، أو قرارها على إخضاع جزيرة ميلوس، لأن العدالة كما كانوا يدعون معرفة ذلك، ليس لها مكان في الحساب البشرى إذا لم تكن هناك قوة مساوية تجبر الجانبين معًا (v 89) . وعندما رفض أهل ميلوس الإذعان والاستسلام، لثقتهم بأن الحظ السعيد سوف يؤيدهم ويقويهم من الإرادة الإلهية، لأنهم أطهار فقد «تخلصوا من الخطيئة وواجهوا الظالمين»، رد الأثينيون على النحو التالي:

«بالنسبة للإرادة الإلهية الخيرة، فإننا نأمل أن تجود علينا بالنعم كما تجود عليكم، ذلك لأننا لا نعتقد أننا نعمل شيئًا أو ندعى حقا يرى فيه الرأى العام والعرف العام أنه تجاوز على مشيئة السماء والأرض، لأننا نعرف أن الآله، كالناس، بطبيعتها تميل إلى الحكم والسيطرة، عندما تستطيع إلى ذلك سبيلاً. وهذا قانون لايد لنا فيه، لأننا لم نستن سنة كهذه، ولسنا أول مَنْ يطبق هذه السنة، غير أننا قد ورثناها وسنخلفها إرثًا للأجيال. ونحن نعلم أيضًا أنكم أنتم، وغيركم من الناس لو كنتم أقوياء مثلنا لكنتم تفعلون ما نفعله نحن الآن، فلنترك أمر الآلهة وسننها، يكفينا أن نقول لكم إننا نأمل أن نحظى بعطف السماء وجودها كما تأملون أنتم ..» (v105. 1-2).

وهذا الحوار بين المبعوثين الأثينيين وأهل ميلوس هو الفقرة الأكثر شهرة عند ثيوكيديديس. وعلى الرغم من أن العبارات الأثينية في «ميلوس» لم تكن سوى كشف وتوضيح لما كان يدور لمدة طويلة في ذهن الإمبريالية الأثينية، ومن حيث إنها قدمت لنا بما هي كذلك دافعًا قويًا لأن نرى الحرب بوصفها حربًا ضد الظلم الأثيني.

إذا نظرنا إلى الحرب من هذا المنظور المعارض لمنظور أثينا، فإننا على استعداد لأن نلاحظ، وأن نتأثر بموقفين دراميين في كتاب ثيوكيديديس، وأن نرى الكتاب أيضًا على أنه يشمل موضوعًا واحدًا. الأول هو خطبة بيركليس الجنائزية، التي احتفل فيها بجمال القوة الأثينية، وحتى التفاخر بأن الأثينيين قد أسسوا نُصبًا

تذكارية باقية إلى الأبد لأشياء سيئة ولأشياء جيدة أيضًا، ولقد أعقب هذه الخطبة مباشرة طاعون مخيف ومدمر فى أثينا (54-34 11). والثانى أنه أعقب الحوار مع أهل ميلوس الذى كان مؤثرًا بصورة كبيرة لأن الأثينيين بعد أن فشلوا فى إقناع أهل ميلوس، ذبحوا، بعد ذلك رجالهم الناضجين، واستعبدوا النساء والأطفال، نقول أعقب الحوار مباشرة حملة عسكرية صقلية، تجاوز فيها الطموح الأثينى فى النهاية الحد المعقول، وانتهت بمحنة حسمت قدر أثينا النهائى. ولذلك يحثنا ثيوكيديديس على أن نتصور الطاعون وكارثة صقلية، إلى جانب الهزيمة النهائية لأثينا فى الحرب، من حيث إنها صنوف من العقاب المحتومة لسلوكها المشين وظلمها (CF. I 23. 3- 6) .

ومع ذلك لا يبدو أن ثيوكيديديس نفسه يشارك فى هذا التفسير للحرب بوصفها عقوبة إلهية أو كونية لأثينا. وعلى الرغم من أنه رفض التأمل فى أسباب الطاعون، فإنه يخبرنا بأنه كان منتشرًا فى أفريقيا وآسيا أيضًا قبل أن يحل بأثينا، ويسخر من سرعة تصديق أولئك الذين اعتقدوا أن مُبلِّغًا من مبلغى الوحى القدماء قد تنبأ به (ii 48,54.1-3;Cf.V 26.3-4). وبالنسبة للحملة العسكرية الصقلية، فإن ثيوكيديديس يقول إنه على الرغم من أنها جاوزت حدها، فإنه كان يمكن لها أن تنجح بقيادة أفضل، ودعم أكثر من الوطن للجيش (11 65.11; cFVI 15.3-4). وفضلاً عن ذلك، فما دامت رواية ثوكيديدس قد توقفت قبل نهاية الحرب بست سنوات، مع تأسيس الأثينيين حديثًا حكمًا أسمى وكسبهم نصرًا بحريا مهما أعاد ثقتهم التى لا يزالون يهيمون بها ضد إسبرطة، فإننا منساقون إلى التأمل فيما إذا كانت النتيجة النهائية للحرب محتومة ومقدَّرة بأى معنى.

لكن حتى بغض النظر عن مسألة ما الذى سبب المعاناة الأثينية، فإنه كلما قرأ المرء ثيوكيديديس، شعر بصورة أقل بأن أثينا كانت تستحق المعاناة أو أنها تناسبها، وبوجه عام، إن استجابتنا الأولى للكتاب كله ليست الارتياح لأن العدالة قد تحققت، بل ربما كان إلى حد كبير شعورًا بالحزن. وينشأ هذا الحزن بقدر كبير على

الأقل من إحساس متزايد بأن هزيمة أثينا ليست انتصاراً للعدالة، وإنما العدالة ذاتها هى من بين الضحايا الرئيسية للحرب. وسواء انتبهنا أم لم ننتبه إلى الواقعة التى تقول إن هزيمة أثينا جاءت متأخرة للغاية لكى تنقذ أهل ميلوس وغيرهم، ضحايا سلطة القوة الأثينية الذين ليس لهم حول ولا قوة، فإنه لا يسعنا إلا أن نلاحظ أن الإسبرطيين المنتصرين أصبحوا ـ إن لم يكونوا باستمرار جائرين ـ على الأقل مثل الأثينيين. فالإسبرطيون وحلفاؤهم مثلاً، هم الذين هاجموا بلاتيا، على الرغم من القسم الذى أقسموه بشرف البطولة البلاتينية فى الحرب الفارسية لحماية استقلال بلاتيا، وعلى الرغم من أن بلاتيا لم تُجبر على أن تتحالف مع أثينا عن طريق عدم اكتراث إسبرطة الخاص بالتهديد من أهل طيبة(*) المجاورين لهم. وبعد أن حاصر الإسبرطيون المدينة، قتلوا كل البلاتينيين الذين حاصروهم، ليس لأنهم صدَّقوا الاتهامات الوحشية ضدهم عن طريق أهل طيبة، وإنما إرضاء لأهل طيبة الذين كانوا مفيدين لهم أثناء الحرب فيما يقول ثيوكيديديس، ولكى يسترد الإسبرطيون ثلاثمائة أسير (111 68; cF. 11 71- 74; 111 55. 1) وافقوا أهل طيبة على ما يُسمى بصلح نكياس Nicias، الذى خانوا فيه ـ من بين آخرين كثيرين ـ المدن التى اعتمدت على الوعود السخية من القائد الإسبرطى «براسيداس» Brasidas نظير تمردهم على أثينا[٤]. وهذان هما فقط نموذجان من النماذج الكثيرة التى تؤكد ما قاله المبعوثون الأثينيون فى جزيرة ميلوس عن الإسبرطيين، أنهم يتمسكون بصورة ظاهرية فى علاقاتهم بالآخرين بأن ما هو مفيد وصالح يكون عادلاً (وما لا يكون مفيدًا لا يكون نبيلاً) (v 105.4) على الرغم من أنه ليس الإسبرطيون والأثينيون فحسب الذين يشهد سلوكهم على ضعف العدالة فى الحرب. ولنأخذ مثالاً واحدًا مؤثرًا؛ وهو أن ثيوكيديديس يقول فى فهرسه المتبحر عن مدن كثيرة وأمم كثيرة حاربت ضد صقلية أو معها أنهم بوجه عام لم ينحازوا بسبب العدالة أو صلة

(*) عندما أخفقت طيبة فى بداية حرب البيلوبونيز فى الاستيلاء على بلاتينا، أوعزت إلى الإسبرطيين فحاصروها (٤٢٩-٤٢٧ ق.م) ، ثم استولوا عليها ودمروها. لكن أعيد بناؤها بعد ذلك (المراجع).

القرابة بقدر انحيازهم بسبب المنفعة أو الإكراه والإجبار أيضًا (V 11 57.1FF.).

وعلاوة على ذلك احتقر الناس القوة الرادعة الظاهرية للقانون أو العدالة حتى عندما لم يخدم هذا السلوك أى مصلحة من مصالحهم الخاصة، سوى إشباع عاطفة مباشرة. ويمكن أن نفهم هذا على الأقل أثناء الطاعون الذى حل بأثينا، عندما خلص الإشراف على الموت الناس من كل قهر يصدر عن الخوف من الآلهة، أو عن أى قانون من قوانين الموجودات البشرية، كما اعتقد الناس أنه من المناسب أن يحصدوا مكاسبهم بسرعة، وبقصد اللذة؛ لأنهم نظروا إلى حياتهم وممتلكاتهم أيضًا على أنها سريعة الزوال (ii 53). ومع ذلك من الصعب أن نفهم الجنود المرتزقة التراقيين المتعطشين لسفك الدماء الذين ذبحوا فى طريقهم من أثينا، الرجال والنساء والأطفال، وحتى البهائم فى المدينة الصغيرة ميكاليسيوس Mycalessus. ويخبرنا ثيوكيديديس بأن هذه كارثة، من حيث إنها تستحق الرثاء، إذا نظرنا إلى حجمها، مثل أى شىء يحدث فى الحرب (v11 29.4 - 5, 30.3). وما هو أكثر رعبًا من كل ذلك، هناك تفسير ثيوكيديديس للحرب المدنية فى كوركيرا وللحروب المدنية التى هزت من ثم كل بلاد اليونان. وسبب هذه الفتن هو الرغبة فى الحكم، المغروسة فى التهافت على الكسب، وحب المجد، لكن بعد مدة اتخذ العنف فيما يبدو مظهر حياة قائمة بذاتها. أصبح الثأر محل تقدير عظيم على أن لا يضر بالنفس، ولم يتحدد مجاله عن طريق العدالة ومصلحة المدينة، وإنما فقط عن طريق اللذة المباشرة للفئة التى لها السيطرة والغلبة. وفضلاً عن ذلك قتل المشايعون المواطنين الذين ظلوا محايدين، سواء لأنهم لم ينضموا إليهم، أو من الحقد الذى ربما أبقوا عليه (111 82) .

إن هذا المشهد المحزن لعجز العدالة فى مواجهة الأنانية والعنف ليس سوى خاصية للحرب البيلوبونزية. ويبين ثيوكيديديس ـ عن طريق تفسيره للعصور القديمة، سواء فى اليونان أو قبرص، وكذلك عن طريق وصفه للقوى الناشئة فى مقدونيا وتراقيا أن مصير العدالة فى هذه الحرب كان هو نفسه مصيرها من قبل،

ومصيرها فى كل مكان (I 2- 17'.11 97- 99;v12-5). ويخبرنا فضلاً عن ذلك بأن الأشياء العنيفة مثل تلك التى حدثت فى المدن إبان الحروب المدنية قد حدثت من قبل، وستحدث باستمرار فى المستقبل، طالما وجدت الطبيعة البشرية نفسها (111 82.2). هذا التقرير الصلب عن الطبيعة البشرية هو الصدى الأكثر وضوحًا عند ثيوكيديديس لوعده الافتتاحى بأن يكشف عن الحقيقة الشاملة والدائمة الخاصة بالشئون البشرية. والدرس الأكثر وضوحًا للعمل كله، بالنسبة للسياسى والآخرين بالمثل هو فى واقع الأمر أن يلاحظ المرء أنه طالما بقى نوعنا، فإنه يجب علينا أن نعتمد على طبيعة بشرية تتغلب باستمرار، عندما تسنح لها الفرصة على ألوان الردع الهشة للقانون والعدالة. ومع ذلك لم يقل ثيوكيديديس إن كل شخص يصبح فاسدًا على حد سواء من الناحية الأخلاقية نتيجة للحروب المدنية. صحيح أن الإسبرطيين مثلاً ، وهم يختلفون فى ذلك عن الأثينيين، لم يستغلوا تفوقهم فى اليونان لتأسيس إمبراطورية، وأصبحوا - على حد تعبير ثيوكيديديس - موسرين ومعتدلين فى الوقت نفسه، كما فعل أهل خيوس. غير أنه صحيح أيضًا، كما يخبرنا ثيوكيديديس فيما بعد، أن الإسبرطيين وأهل خيوس فاقوا كل المدن الأخرى فى عدد عبيدهم (v 111 24.4, 40.2). وبمعنى آخر، كان اعتدال الإسبرطيين من حيث هو كذلك، فى الشئون الخارجية مغروسًا فى خوفهم من ثورة العبيد. إن سلوكهم لا يناقض القاعدة العامة لضعف القانون والعدالة فيهم، ولذلك قلما يخفف الحزن الذى نستجيب به فى البداية لعمل ثيوكيديديس كله.

ومع ذلك فإن ما نسميه بصورة فضفاضة ضعف العدالة فى الحرب هو بالنسبة للأثينيين الذين زعموا قبل أن تبدأ الحرب أنه لا أحد ينصرف عن الكسب عن طريق اعتبارات العدالة هو سبب الحزن بصورة أقل من تأكيد أبعد على أطروحتهم الأساسية وهى أن الأقوى يقهر الأضعف باستمرار. وقد أيَّد الأثينيون هذه الأطروحة، ولذلك رفضوا الاهتمام بالفضيلة كما تُفهم حسب ما جرت عليه التقاليد (11 63. 2;v 101)، على أساس أن هذه الفضيلة لا تطابق رغبات الإنسان الطبيعية والتى تجبره على الأمن والشرف والمنفعة. وقد نعتقد بالتالى أن الأثينيين

كانوا متسرعين حتى إنهم لم يعتذروا عن السلوك الماضى للقوى، وسلوكهم هم أيضًا، عن طريق إجبار طبيعى؛ لأنه حتى إذا فعل أولئك الذين لديهم قوة على الكسب والحكم ذلك باستمرار، فإنه لا ينجم عن ذلك أنهم مجبرون على ذلك. غير أن الأثينيين لم يعتمدوا على هذا الدليل غير الكافى لحجتهم. ولكى نرى ذلك بصورة أكثر وضوحًا، فإنه يجب علينا أن ننظر مرة أخرى إلى ما قاله السفراء الأثينيون فى الحوار الميلانى Melian، حيث شجعهم تفوقهم العظيم فى القوة على أن يكونوا صرحاء ومجاهرين. لقد أراد الأثينيون أن يضيفوا جزيرة ميلوس إلى إمبراطوريتهم، وأخبروا القادة الميليين بألا يتوقعوا الانصراف عنهم، عن طريق إثبات أن أثينا لم تقترف ظلمًا. لأن القادة الميليين أنفسهم كما يقرر الأثينيون، يعرفون أيضًا أن العدالة تُقرر فى الكلام البشرى أو الحسبان البشرى على أساس قوة متكافئة للإجبار، بينما يستطيع الإسمى أن يفعل ما يستطيع، أو ما هو ممكن، والضعيف يخضع ويستسلم(v. 89). يعتقد الميليون كما يشيرون فى ردهم أنهم مُنعوا من أن يتحدثوا عن العدالة، وأُمروا أن يقيدوا أنفسهم باعتبارات المصلحة، إذا أرادوا أن يستمع إليهم الأثينيون. ومع ذلك أساءوا فهم الأثينيين الذين كانوا يقصدون بدلاً من ذلك عدم وجود عدالة، وبالتالى عدم وجود إمكان للحديث عنها بصدق، وليست هناك حاجة لمنع هذا الحديث فى أى موقف حيث لا يتطابق خير حزب ما مع خير الحزب الآخر. لأنه ألسنا نُجبر جميعًا، إذا كنا نشعر ونحس، على تعقب خيرنا الخاص؟ ومع ذلك أليست حجة العدالة نفسها تعترف بأن هذا الخير قوة ملزمة عن طريق الادعاء بأنه فى مصلحتنا نحن، على الأقل على المدى البعيد أو بالمعنى الصحيح، أن يكون عادلاً باستمرار؟ كما أن الميليين حذروا مؤخرًا فى الحوار عندما اتهموا الأثينيين بأنهم ليسوا عادلين، بأن الأثينيين لن ينجحوا فى إخضاعهم لأنهم، وقد تحرروا من الخطيئة،سيساعدهم الحظ من الإله،وأيضًا عن طريق أقاربهم الإسبرطيين (v 104). حقا إن الزعم بأن العدالة هى باستمرار مصلحة المرء متضمن فى الفكرة الخالصة عن العدالة، لأننا نتصور العدالة بأنها الخير العام، ويتضمن الخير العام خير المرء الخاص. كما أن الميليين أنفسهم قدموا حججًا فى حقيقة الأمر، فى محاولتهم الأولى للبرهنة على أساس المصلحة، وليس

العدالة، نقول قدموا حججًا على الأقل بصورة ضمنية من هذه الفكرة عن العدالة. لأن ما قالوه هو أنه من المفيد بالنسبة للأثينيين، الذين قد يكونون فى يوم ما فى خطر، أن لا يفسخوا «الخير العام»، ولكن أن يجعلوا الإنصاف والعدالة مفيدين للمرء الذى يكون فى خطر، وأن يمنحوه بعض النفع استنادًا إلى بعض المنفعة من الحجج التى لا تكون دقيقة تمامًا (v. 90). ومع ذلك فإن الأثينيين كانت لديهم القدرة على أن يبينوا أنه ليس من مصلحتهم الخاصة أن يسمحوا للميليين بأن يظلوا مستقلين. وبوجه عام تعرف الأطروحة الأثينية أن الخير العام، أو بالأحرى اتفاق المصالح لا يمكن أن يوجد باستمرار فى كل موقف بين الناس. وفضلاً عن ذلك، فإنها تؤكد أنه فى الحالات التى لا يمكن أن يوجد فيها الاتفاق نكون مجبرين حالما نفهم الموقف، على أن نتعقب خيرنا الخاص من حيث إنه يتميز عن خير الآخرين؛ لأنه مكلف بالنسبة لنا، وليس بالنسبة للآخرين، وحتى الحجة المضادة لمصلحة العدالة لابد أن تسلِّم فى النهاية بأن العدالة الحقيقية لا تستطيع أن تناقض قوة رغبتنا الطبيعية لخيرنا (٥). وعلاوة على ذلك إذا أُجبرنا للأسباب التى أشرنا إليها على أن نتعقب خيرنا الخاص، فإننا نُجبر كذلك على أن نتعقب ما نعتقد أنه خيرنا الخاص، على الرغم من أنه مكلف بالفعل بالنسبة لنا أن نسيء الحكم على ما عساه أن يكون فى الحقيقة. وهكذا اعتقد الأثينيون أنه من الخير بالنسبة لهم أن يحصلوا على إمبراطورية ويوسعوها، حتى على حساب الحرب مع إسبرطة، ولهذا السبب وحده لم يعترفوا بأنهم ارتكبوا خطأ بالنسبة لفعل كهذا.

ويميل المرء إلى رفض هذه الحجة الأثينية بأكملها، لا سيما أنها جاءت عن طريق السفراء فى مليوس Melos ثم أعقبتها مجزرة للمواطنين الميليين. غير أن ذلك رد غير كاف، وليس بسبب المجازر، وحتى تهديدات المبعوثين الخاصة لهذه المجازر إذا رفض الميليون الخضوع، ليست نتائج ضرورية وملائمة للحجة ذاتها. وقد يكون صحيحًا أن الحجة الأثينية ساهمت فى إرادتهم للحصول على إمبراطورية وتدعيمها، بيد أنه يصدق أيضًا على الأثينيين، أو على الأقل على الأفضل من بين قادتهم، أنهم أظهروا اهتمامًا غير عادى يليق بحكمهم الإمبريالى،

وأنه نبيل حقـا، على الرغم من أن الظواهر عكس ذلك، فإن أطروحتهم الإمـبريالية ذاتها هى إلى حد كـبير نتيجـة اهتمامهم بالعدالة والنبل، لأن هذه الاهتـمامات هى التى جعلتهم يعطون لأنفسهم دفاعًا عن إمـبراطوريتهم، ودفاعًا دون صنوف مألوفة من الرياء. وفضلاً عن ذلك ، لقـد بدا للأثينيين أن قبول دفاعـهم عن الإمبراطورية، وعن الأنانية ليس بالضرورة، أن يرفضوا ما هو أكثر سـموا بصورة حقيقية أو ما هو أكثر نبـلًا. وقد تصبح من ثم مسـألة ذات أهمية خطيرة بالنسـبة لنا أن نرى على أى أسس اعتـقد الأثينيـون أنهم سادة ونبـلاء، أو بصورة عـامة يفـوقون غـيرهم، وأن نفحص عما إذا كانت وجهة نظرهم عن أنفسهم صحيحة.

يتحدث الأثينيـون عن تفوقهم، وبصفـة خاصة تفوقهم مـن حيث إنهم أفراد، على مـواطنى المدن الأخرى بطرق عـديدة، ويربط الأثينيـون بالنسبـة لإسبـرطة فى الدفاع عن إمبراطوريتـهم ـ حجة القهر والإكراه ـ التى تتعلل بهـا أى سلطة حاكمة أخرى يربطونهـا بزعم أنهم يستحـقون بصفة خـاصة أن يحكموا بسـبب ذكائهم ـ بصفة عـامة ـ الذى يفوق غيـرهم، وحماسهم العالى. ولم يزعم الخـطباء الأثينيون بالطبع أن صنوف الامـتيـاز هذه التى ساهمت بصـورة كـبيرة للغـاية فى الانتـصار اليونانى فى الحرب مع الفـرس، لا تزال فى خدمة الحرية اليونانيـة، إذا كانت كذلك دائمًا بالفعل. بيد أنهم مع ذلك عالجوها على أنها بسيطة بالنسبة لإمبراطوريتهم، أو على الأقل من حيث إنـها لاتجعلهم يسـتحقـون كل هذه الكراهية ,74.4 -2 .73 I) (75. I, 76 2 . إن ما قاله الأثينيون فى إسبرطة قد أسهب فيه بيركليس فيما بعد فى «الخطبة الجنـائزية» التى يتحدث فـيهـا عن الشعب الأثينى بوصـفه محـبا للجـمال والحكمة. وفضلاً عن ذلك فـإنه يمدح الأثينيين لرغبتهم فى أن يـكونوا شجعانًا فى المعركة، دون حاجتهم إلى الاعتماد على تدريب طويل وشاق، ويمدحهم بوجه عام لانخراطـهم النشط فى الحيـاة السيـاسية؛ الحـياة التى لا تحـتاج فى أثينا إلـى إهمال الاهتمامات الخاصة، ولكنها بالأحرى تكمل التطوير اللطيف للقوى الأسمى للفرد ذات الأبعـاد الكثيـرة. إن القوة الأثينيـة ـ كمـا يرى بيـركليس ـ هى تحقـيق المواطنة

البارزة حتى إن أثينا لا تعطى فرصة للمدن التى تخضع لها لكى تلومها على أنها لم تُحكم عن طريق أناس جديرين بالحكم (41-37 11).

إن القول بأن الأثينيين قد اختاروا بحرية أن يستخدموا ذكاءهم ومواهبهم الأخرى لصالح المدينة، كما أنهم على استعداد لأن يخاطروا بحياتهم من أجلها هو جانب حاسم من وجهة نظرهم عن أنفسهم من حيث إنهم نبلاء. ولقد استطاع بيركليس أن يثير حميتهم الوطنية بسؤالهم ألا ينظرون عن طريق الحساب وحده إلى المنافع الشهيرة التى تأتى من مقاومة الأعداء، ولكن بالأحرى أن يلاحظوا قوة المدينة، ويصبحوا محبين لها، ويكونوا على استعداد، من حيث إنهم محبون لها، بأن يتباهوا بالجنود القتلى الذين قدموا لها العطايا الأكثر نبلاً لفضيلتهم. 11) (43.1. ويستخدم بيركليس كلمة «نبيل» أو «جميل» بالإشارة إلى موت الجنود؛ لأنه ينظر إلى تكريس حياتهم لأثينا على أنه يجاوز مجرد الإحصاء أو الأنانية، وعلى نحو مماثل عندما يزعم بصورة ضمنية أن أثينا نفسها جميلة أو نبيلة حتى إنها توحى بحب جنسى شهوانى erotic، فإنه لا يفعل ذلك بسبب قوتها فقط، وإنما بسبب ما يراه بوصفه تفوقها، حتى فى العلاقات الخارجية على تدبير أنانى. ولا يعنى ذلك أنه يعتقد أن السياسة الأثينية تواجهها اعتبارات العدالة؛ إنه يتباهى بأن الأثينيين أقاموا فى كل مكان نُصبًا تذكارية دائمة لصنوف الشر ولصنوف الخير. بيد أن بيركليس يقول إن الأثينيين هم وحدهم الذين يفيدون الآخرين من وثوق لا خوف فيه بحريتهم الخاصة بصورة أكثر من حسابات للمصلحة ,5 .40 11) (41.4. وحتى عندما يتحدث عن نُصب تذكارية دائمة لصنوف الشر ولصنوف الخير، فإنه يضع فى اعتباره صنوف الشر التى عانت منها أثينا، والضرر الذى ألحقته بالآخرين. إن لا محدودية طموحات أثينا البعيدة، ورغبتها فى أن تتحمل بصورة كبيرة من أجل الغايات العظيمة، دليل عند بيركليس على تفوقها النبيل على مجرد حسابات الربح والخسارة. لقد وهب الأثينيون أنفسهم بحرية من أجل غايات نبيلة وعظيمة من حيث إنهم بصفة خاصة أفراد لهم علاقة بالمدينة، ولكن حتى بوصفها مدينة لها علاقة بمدن أخرى، أو على الأقل كما تبدو فى أعينهم الخاصة. بخصوص

ذلك، يجب ألا ننسى أن المبعوثين الأثينيين إلى إسبرطة تحدثوا عن كبح مدينتهم الذى يستحق الثناء فى استخدام السلطة التى تمارسها على رعاياها؛ وهو كبح قد مارسته أثينا حتى على الرغم من أن ذلك يبدو تذمراً مشجعًا ويبعث على الأمل، من حيث أنه يجعل الحكم أكثر صعوبة (I 76.3 - 77.5).

ولأن الأثينيين قد نظروا إلى أنفسهم على أنهم نبلاء، وجديرون بالحكم، فإنهم نظروا أيضًا إلى الشرف أو المجد الذى توقعوه من إمبراطوريتهم على أنه ليس خيراً عظيمًا لأنفسهم فحسب، بل من حيث إنه أعظم من ذلك. لقد قال لهم بيركليس إنه من الحكمة أن يقيموا إمبراطورية ليست لها حدود،على الرغم من الكراهية التى يثيرها ذلك، على أساس أن الكراهية لا تدوم إلا قليلًا، فى حين أن تألق الإمبراطورية ومجدها المقبل سيبقيان فى الذاكرة إلى الأبد، غير أنه يستمر مضيفًا إلى ذلك أن هذا المجد شىء نبيل ، وهو يعنى به من جهة التفكير فى تفوقهم النبيل على أنانية محدودة أو تحرص على المصلحة فقط (11 64. 5-6) واتفاقًا مع الموقف الأثينى تجاه الشرف أو المجد، فإن مبعوثيهم عندما تحدثوا فى إسبرطة عن «الأشياء العظيمة» التى تجبرهم على أن يحرصوا على إمبراطوريتهم ويوسعوها، تحدثوا عن الشرف من حيث إنه يتميز عن مجرد المنفعة، ولا يمكن رده إليها من الناحية الظاهرية (1 75.3, 76.2). صحيح أن «القيبادس» تحدث مؤخراً عن رغبته فى الشرف من حيث إنه جانب من رغبته فى المنفعة. لكنه حتى فى هذه الحالة ـ كما يبين ثيوكيديديس ـ لم يبحث عن الشرف من حيث إنه أعظم أو ألذ منفعة فحسب، وإنما من حيث إنه جزاؤه العظيم على أعمال نبيلة، على الأعمال التى هى فى نظره العظمة الذاتية، ومفيدة للمدينة كلها (v1 16.1- 3, 16.5 cfv 15.2).

إن القول بأن الأثينيين كانوا نبلاء بصورة بارزة، أو تبعث على الإعجاب، لم يكن زعمهم الخاص عن أنفسهم فحسب. بل وحتى الكورنثيون المعادون اضطروا لأن يحذروا حلفاءهم الإسبرطيين من الخطر القادم من أثينا، وإلى أن يتملقوا السلوك الأثينى، وقالوا من بين أشياء أخرى إن الأثينيين «استخدموا أجسامهم، التى كانت غريبة عليهم، من أجل المدينة، واستخدموا ذكاءهم الذى هو خاص

بهم، لكى يفعلوا شيئًا من أجلها» (I. 70. 6). صحيح أن الكورنثيين كان لديهم باعث لكى يبالغوا فى درجة الحماس الأثينى، مثلما كان لدى بيركليس والخطباء الأثينيين الآخرين دافعهم لكى يبالغوا فى تملقهم لجمال أثينا ومجدها. بيد أن الحقيقة الخاصة بالأثينيين، كما أصبحت جلية واضحة من أعمالهم هى بطريقة ما أكثر جمالًا، مما تدفعنا خطب بيركليس الرائعة إلى الإيمان به. ففى فترة مبكرة فى الحرب مثلاً كان انتصارا «فورميو»Phormio البحريان على الأساطيل البيلوبونزية العظيمة فى خليج كورنثة اختبارًا رائعًا لقيادته الجريئة والذكية، وعلى مباراة متحمسة للبحارة الأثينيين .(92 - 83 11). ونرى فيما بعد تجليا للديمقراطية فى أحسن أحوالها عندما اقترح «ديموستين» Demosthenes بشجاعة فى وقت لم يكن فيه حتى ضابطًا، أن يقوم بتحصين بيلوس pylos على الأرض البيلوبونزية، وأقنع القوات الأثينية بأن تفعل ذلك، ليس ببساطة لأنهم لا يريدون أن يظلوا عاطلين هناك عند انتظار رياح مواتية. وقد أدى هذا الفعل الذى اتبعه نماذج أخرى من مهارة ديموستين، والبسالة الأثينية إلى استسلام الإسبرطيين الثلاثمائة الذى لم يُسمع عنه من قبل، وسمح لأثينا بالتالى أن تنهى الحقبة الأولى من الحرب وفقًا لشروط مناسبة (iv 2. 4-5.2;cF. iv 6 - 4).

ويتضح الجانب الرائع من الديمقراطية الأثينية أيضًا فيما خلّفه العصيان الذي حدث فى ميتلين Mytilene(*)، وسحقته أثينا بعد حصار طويل. وعلى الرغم من أن الأثينيين أمروا بقتل كثير من المواطنين الذكور؛ وأرسلوا سفينة لتنفيذ هذه الأوامر، فإنهم عدلوا عن ذلك فى اليوم التالى. فقد رأوا أنه أمر وحشى وجسيم؛ أى أنه من التطرف أن يحطموا المدينة كلها، وليس فحسب أولئك الذين كانوا مسئولين عن العصيان. ولذلك عقدوا مجلسًا ثانيًا فى اليوم نفسه، وقرروا فيه أن لا يقتلوا الأغلبية العظمى من الميتلنيين Mytileneans. وتم إرسال سفينة ثانية فى الوقت المناسب، وبفضل حماس المجدفين واشمئزاز أولئك الذين كانوا على ظهر السفينة ، وصلت الأوامر الجديدة فى الوقت المناسب لكى تنقذ ميتلين Mytilene

(*) المدينة الرئيسية فى جزيرة لسبوس اليونانية (المراجع).

من الفناء. إن التغير الأثينى فى هذه المناسبة هو مثال ليس له نظير، على الأقل أثناء الحرب لشعب بأكمله يظهر اعتدال السلوك. لقد عرف الأثينيون أنه من الأفضل ألا يصدقوا حجة كيلون Celon فى المجلس أن العدالة تتطلب عقاب كل الميتليين(*). كما كان الإحساس نفسه بالعدالة والنبل الذى أدى بالميتليين إلى الدفاع عن إمبراطوريتهم، وأن يفعلوا ذلك بحرية من التظاهر والرياء، يضرب بجذوره فى سلوكهم المعتدل بصورة ملحوظة والكريم بصورة نسبية تجاه الميتليين (iii 36, 44).

ومع ذلك فإن المثال الرائع للنبل الأثينى هو الذى ظهرت فيه أثينا نبيلة إلى حد الشطط؛ أعنى به الحملة البحرية إلى صقلية. إن إضافة صقلية إلى إمبراطوريتها كان حلمًا أثينيا؛ حلمًا نماه بيركليس نفسه عن طريق إخبار الأثينيين بالإمكانات اللامحدودة لتفوقهم فى البحر. مع إن بيركليس حذر أيضًا من محاولة توسيع الإمبراطورية إبان الحرب مع إسبرطة، وربما كان يعارض الحملة الحربية على صقلية لو كان على قيد الحياة من حيث إنها مبتسرة ومتعجلة. إن رؤية بيركليس لأثينا هى رؤية لمدينة تحب النبيل، ولكن مع حبها لحسن التدبير والاقتصاد فى النفقات فى حين أن الحملة البحرية على صقلية كانت مخاطرة مكلفة بصورة مفرطة للغاية. ومع ذلك فإن بيركليس نفسه كان سوف يسلِّم بأن هناك شيئًا جميلاً بصفة خاصة ، حتى إذا لم يكن جمال الصحة، فهو جمال الكرم والسخاء. وقد وقع كل الأثينيين على حد سواء كما يرى ثيوكيديديس، فى حب الحملة الحربية الصقلية. وقد تم التعلق بالحب الشهوانى الذى طلبه بيركليس من الجماعة الأثينية فى حقيقة الأمر عشية العمليات الحربية(٦). وليست الرغبة فى الثروة أو السلطة، أو حتى المجد هى التى تبعث الروح فى نفوس الأشخاص الذين هم فى ربيع العمر، ولكن ما يبعث فيهم ذلك هو «الاشتياق إلى نظر وتأمل أبعد» (v1 24.3). ويجب علينا أن لا

(*) كان كليون الزعيم الشعبى الكبير قد اقترح فى الجمعية الأثينية أن يقتل جميع الذكور البالغين من سكان المدينة العاصمة ووافقت الجمعية ، وعندما أذيع نبأ هذا الأمر الوحشى فى أثينا دعا العقلاء المعتدلون إلى عقد اجتماع ثان للجمعية ، واستصدروا منها قرارا بإلغاء القرار السابق ... إلخ (المراجع).

نتغاضى تمامًا عن الأقوال الأثينية التى تذهب إلى أن هدفهم فى صقلية هو مساعدة أقاربهم فى جزيرة ليونتين، وحلفائهم فى بحر إيجة (vi 6.1,18. 1-2, 19.1). وعلاوة على ذلك عندما منيت الحملة البحرية الأولى بهزائم خطيرة، وأحدث لبيلوبونزيون أيضًا محنة للوطن بسبب احتلال حصن بالقرب من أثينا، لم يبق الأثينيون فى صقلية فحسب، بل أرسلوا أسطولاً ثانيًا كبيرًا مثل الأسطول الأول. ولم يستطع أى شخص كما يخبرنا ثيوكيديديس أن يصدق فى البداية أن القدرة على الصمود ممكنة. وحتى بعد هزيمة أثينا البشعة فى صقلية، أظهرت مرونة فى متابعة الحرب مع إسبرطة أدهشت العالم اليونانى كله(٧) لقد كانت إسبرطة، بالفعل، أكثر تواضعًا فى ثرائها من أثينا. لكن ليست هناك مدينة أخرى نافست أثينا، كما رأينا من قبل فى العمليات الحربية الصقلية وما أعقبها بسبب عظمة طموحها، وشدتها فى الخصومة.

لقد انتهت العمليات الحربية الصقلية بالإخفاق. مع أن بيركليس أخبر الأثينيين منذ سنوات خلت بأنهم سيكونون على جانب من الشهرة فى المستقبل بسبب حكمهم لأعظم الإمبراطوريات اليونانية، حتى إذا أخفقوا فى أهدافهم الحربية المباشرة. إن الفشل كما يشير ممكن باستمرار، لأن كل الأشياء كما يستمر فى القول تفسد أيضًا بالطبيعة (ii 64.3). ويبدو أن وعى بيركليس المستنير بأن كل شىء لابد أن يفسد فى النهاية قد ساعد فى تنمية اعتقاده بأنه من الحكمة أن يواصل الأثينيون متابعة مجد يُذكر باستمرار على أنه الخير الأعظم (ii 64. 5- 6 and contxet). كما أننا نستدعى أيضًا أن بيركليس احتفل بنصب تذكارية دائمة حتى بالإخفاقات الأثينية على الرغم من أنه من الصعب الاحتفال بهزيمة أثينا فى العمليات الحربية الصقلية حتى على الرغم من أن ذلك كان أكثر الإخفاقات الأثينية التى يمكن تذكرها، والأكثر نبلًا بطرق ما، ولا يسع المرء سوى أن يشعر هنا على الأقل بأن تعقب المجد الإمبريالى هو سوء تدبير، ولا يستحق ثمنه المرعب. لأننا لا نشعر فحسب بعظمة متاعب الجيش، وإنما نرى أيضًا بشاعة فى أثينا ظهرت وانكشفت بسبب هزيمتها. وعلى الرغم من المثابرة المدهشة لأثينا فى العمليات الحربية

الشجاعـة التى نظر إليها ثيوكـيديديس نفسه على أنها ممكنـة، فإن الجيش كله تحطم فى صـقلية بسـبب الجـرى قصـير النظر وراء المصـالح الخـاصة، أو مـا بدا على أنه مصالح خاصة، على حساب المصلحة العامة.

ذكر ثيوكيديديس فى تأبينه لبيركلـيس الهزيمة الأثينية فى الحرب، وفى صقلية بصفة خاصـة، وردها إلى طموحات خاصة بالشرف والكسب؛ طـموحات لم تعد تُردع وتُكبح بعـد موت بيـركليس، عن طريق العـقل والتـوجيـه ذى الروح العامـة للمـواطن الرائد (ii 65. 7- 12). لم يعـد هناك ذلك الانسـجـام بين الطمـوحـات الخاصة للقادة والصالح العام الذى كان يميز أثينا تحت قيادة بيركليس. ويذكرنا هذا التحليل بتهمة من تهم نكياس Nicias، فى محاولته لصرف الأثينيين عن العمليات العسكرية الصقلية بأن زميله القائد «القبـيادس» قد حث عليها من دوافع أنانية تمامًا (vi 12.2). ومن ثم قد يقـول المرء فى دفاع القبـيادس أن طموحه الخـاص بالشرف والثروة من الحملة العسكرية الصقلية ينسـجم تمامًا مع رغبات المجلس الأثينى. غير أنه يجب على المرء أن يضـيف القول بأن رغبـات الناس، كما تم التـعبيـر عنها فى المجلس، ليست مقياسًا حقيقيا لمصالح المدينة، وليس بسبب جهلهم بمصالحهم.

وحـتى القول بأن الشـعب الأثينى أخضع المـصلحة العـامة لنوع من المصلحـة الخاصـة يصبح واضحًـا جليا، علاوة على ذلك اسـتجابـتهم الوحشـية لصنوف من التـمثـيل بتـمـاثيل الإله هرمس التى حـدثت عند الاسـتـعداد لرحـيل الحـملة إلى صقلية(*). لقد اعتقد الأثينيون أن صنوف التمثيل هذه كانت ذات فأل سيئ بالنسبة للحـملة العـسكرية، وأنه تم القـيـام بها عـلى الرغم من أنه يصـعـب أن يكون ذلك مقبـولاً كجزء من المـؤامرة ضـد الشعب (vi 27). ربما اعتقـد بعض الأثينيين أنهم يستحـقون الفشل فى صقليـة، أو أن الأفراد الطغاة قد تآمـروا ضدهم، من حيث إن ذلك عقـاب على كونهـم مدينة طاغـية. وعلى أية حـال أوقد خوفـهم المرضى من

(*) تسلل مـجهـولون فى جنح الظلام وحطمـوا أنوف تماثيل الإله هرمس، وأذانهـا، وأعضـاء تذكيرها وقـال قائل إن طائفة من أنصار القـبيادس بزعامتـه قاموا بهذا العـمل، وقد كانت هذه التماثيل رمزا للإخصاب ووقاية للسكان من كل سوء (المراجع).

المؤمرات الأوليجاركية والطغيانية ما كان بالنسبة لهم عاطفة غير مميزة للانتقام من معاصى ضد الآلهة. لقد قبضوا على أناس كثيرين محترمين وقتلوا بعضهم لأنهم كانوا متهمين فقط. واستدعوا «القبيادس» القائد من قيادته في صقلية لكي يواجه التهمة الخطيرة وهى انتهاك حرمة الشعائر الدينية، وهذا أيضًا كما يزعمون يتعلق بمؤامرة ضد الشعب (vi 53, 60.1- 61.1). إن هناك بالتالى أسبابًا، بصورة لا يمكن إنكارها، لاتهام القبيادس بأنه ذو طموحات طغيانية وأنه خان أثينا لصالح إسبرطة بعد أن هرب من المحاكمة. ومع أنه كان قائدًا أثينيا كفئًا، فإن طرده من القيادة الأثينية، والمشورة التى قدمها لإسبرطة، قد أديا مباشرة إلى فشل أثينا فى صقلية. لقد كان الشعب الأثيني الفقراء في معظمهم الذين أطلقوا على أنفسهم لفظ المجتمع كله شغوفين بأن يقهروا صقلية حتى إن أولئك الذين هم من مواطنيهم الذين عارضوا العمليات الحربية خشوا أن يهددوها. ولم يُردع هؤلاء الأثينيون من الحملة العسكرية التى نظروا إليها على أنها فأل سيىء. على الرغم من أن هؤلاء الأثينيين أنفسهم اهتموا قليلاً بأمن الجيش، أو حتى ببقاء المدينة فى الحرب، مقارنة بحكمهم الخاص داخل المدينة، حتى إنهم حاولوا أن يحكموا على قائدهم الأكثر قدرة بالموت بسبب معصية قد يكون ارتكبها أو لم يرتكبها. وبالنسبة للخطر بأن النجاح فى صقلية قد يساعد القبيادس على أن يصبح طاغية فى المستقبل، فإن هذه مخاطرة يجب على الديمقراطية الأثينية أن تقبلها بوصفها جزءًا من قهر صقلية. وفضلاً عن ذلك، يشير ثيوكيديديس فى استطراد واضح إلى أن الطغاة الأثينيين الأوائل مارسوا «الفضيلة والذكاء» طوال معظم حكمهم، وتمسكوا بمعظم القوانين المعهودة بما في ذلك بصفة خاصة العادات المقدسة (vi 54.4- 6, cF viz4.4). ولا يناقض هذا السلوك بصورة تلفت النظر بالطبع سلوك عامة الناس الذين كانوا حينئذ، يخضعون لتعصب أحمق، وكانت أفعالهم أكثر طيشًا ولا تبالى؛ لأنهم اعتقدوا ظاهريًا أن اهتمامهم الرئيسى كان من أجل المدينة كلها ومن أجل الآلهة. وتبعًا لذلك لا يستنتج ثيوكيديديس أن القبيادس هو الذى أحدث انهيار المدينة، بل بالأحرى الكثيرين من بين الأثينيين، الذين كان كل واحد منهم يشعر بضيق بصفة

خاصة من أعماله التى أدت إلى سقوط المدينة (Vi 15.3- 4, cF.ii 65.8- 10).

وبعد أن طُرد القبيادس من صقلية، كان نكياس واحدًا من القادة الأثينيين الذين بقوا، وكان رجلاً معتدلاً وورعًا، عارض الحملة العسكرية منذ البداية، غير أن الأثينيين اعتقدوا أنهم يستطيعون أن يثقوا بولائه. ويبين ثيوكيديديس تعاطفه الخاص مع نكياس عن طريق التعليق، أثناء محاصرته وموته على أيدى أهل سيراقوصة Syracusons، بأنه «يستحق على الأقل بين اليونان، أثناء عصرى، أن يصل إلى هذه الدرجة من سوء الحظ، بسبب اهتمامه الكامل بالفضيلة كما تقررها العادة» (vii 86.5). ومع ذلك قد تدهش هذه الملاحظة بعض القراء، لأن رواية ثيوكيديدس تشير إلى أن ضعف شخصية نكياس وحكمه لعبا دورًا كبيرًا فى هزيمة أثينا. دعنا ننظر إذن إلى بعض الطرق التى ساهم بها نكياس فى فشل أثينا، وسنكون بالتالى فى وضع أفضل لتفسير عدم الاتساق الظاهر بين رواية ثيوكيديدس وحكمه الصريح. إن أمل نكياس فى منع الحملة العسكرية،التى عزم عليها الأثينيون من قبل، إلى جانب رغبته فى أن يبحر بأمان بقدر الإمكان، إذا ما اضطر إلى الذهاب مع الحملة قد أدى به إلى أن يسدى النصح إلى الأثينيين بأن يرسلوا قوة أكبر من القوة التى كانوا ينوون إرسالها. وقد أخفقت فنونه الخاصة بالعمليات الحربية فى منع الحملة العسكرية، غير أنه نجح فى إقناع الأثينيين بأن يرسلوا جيشًا ضخمًا. وبالفعل بعد أن جعلتهم نصيحته مقتنعين بسلامة الحملة العسكرية، وقعوا فى حبها. وكان اهتمام نكياس المشمئز بالأمن، وبأمن شهرته بوصفه قائدًا ناجحًا مسئولاً بالتالى بصورة مباشرة عن حجم الخطر الأثينى فى صقلية، كما كان مسئولاً عن حماسهم (VI 19.2, 24-26). مع أن أخطر أخطاء نكياس وأكثرها إبرازًا لأمور ذات أهمية، حدثت بصورة أكثر فى العمليات الحربية، عندما فشل الأثينيون فى الاستيلاء على سيراقوصة حتى مع تعزيزات ديموستين. لقد تدهورت أحوال السفن وملاحيها وكان العدو يجمع قواته، وبات واضحًا أن على الأثينيين أن يعودوا إلى الوطن فى الحال، بينما لا يزال تفوقهم البحرى يسمح

لهم بأن يفعلوا ذلك. غير أن نكياس لم يرغب فى أن يعود إلى أثينا دون أوامر من الوطن على أساس ـ كما يقول ـ أن الأثينيين، بما فى ذلك معظم الجنود الذين يصرخون من أجل العودة،حكموا على القادة بأنهم قد أخذوا رشوة من الأعداء. «يقول» أنه بعد أن عرف طبائع الأثينين، آثر أن يغامر بأن يقضى نحبه على أيدى أعدائه ـ بصفة خاصة ـ بدلاً من أن يهلك بتهمة مشينة وبطريقة ظالمة على أيدى الأثينين» (V 11 48.4) ولقد كانت لدى نكياس أسباب جيدة، إذا سلمنا بارتياب الديمقراطية فى قادتها للخوف من النفى، وربما من الموت، إذا عاد إلى الوطن مع الجيش. مع أن الحقيقة تظل أن اختياره لأن يموت «بصفة خاصة» فى صقلية قد أدى مباشرة إلى تحطيم الجيش وخسارة حياة آلاف من قواته. وقد يقول المرء فى دفاع متحيز عن نكياس أنه ربما كان يعتقد أن هناك فرصة للاستيلاء على سيراقوصة، وأنه عند وصول قوات العدو الجديدة التى أقنعته بأنه مخطئ، وافق على أن يقود الجيش إلى الوطن. ولكن عندما أقلق خسوف القمر أغلبية الأثينيين حتى إنهم حثوا، أو أمروا، القادة على تأجيل الرحيل، قال نكياس إنه حتى لن ينظر فى التأنى كيف يرحل حتى تنقضى «ثلاثة أضعاف الأيام التسعة» التى حددها الكهنة. «لأنه كان مولعًا بصورة مفرطة، كما يلاحظ ثيوكيديديس، « بالتكهن والتطير وما يشبهه» (Vii 50.4). وربما اعتقد نكياس تمامًا أن الآمال الجيدة للأسطول فى الأمن، وليس منه هو، حتمت عليهم أن يظلوا فى سيراقوصة حتى الفترة المحددة؛ بيد أنه من الصعب التماس العذر لقائد يذعن لهذه المخاوف والآمال الخرافية. وبسبب هذا التأجيل الأحمق، فقد الجيش الأثينى فرصته الأخيرة للعودة إلى الوطن بأمان. وبعد الهزيمة البحرية الأخيرة، فى محاولتهم اليائسة للفرار من ميناء سيراقوصة، غمر الأثينيون شعور بعظمة آثامهم الحالية حتى إنه لم يخطر ببالهم، ولا حتى ببال نكياس الورع، أن يطلبوا عودة جثث زملائهم الذين ماتوا(٨). كما أن الأثينيين الهاربين تركوا بحزن وبتأنيب كبير للذات زملاءهم الجرحى، غير أن الجيش لم يكن مع ذلك قادراً على أن ينقذ نفسه. وعلى هدى هذه

الرواية، نحن على استعداد لأن نلاحظ أنه عندما يقـول ثيوكيديديس عن نكياس إن سوء حظـه غير مسـتحق، فإنه يقـول إن ذلك يرجع إلى اهتمـامه «بالفـضيلة كـما تقررها العـادة»؛ أعنى الفضيلة المتعـارف عليها، من حيث إنهـا تتميز ببـساطة، عن الفضيلة. وعلى الرغم من أن اهتمام نكياس بالفضيلة المتعارف عليها قد ساعد على أن يجـعله إنسانًا مـحترمًـا إلى حد كـبير، وإنسـانًا يمكن أن يثق به الأثينيـون فى الظروف الأكثـر ألفة واعـتيادًا، فـإنه هو والفضـيلة أيضًا، كـما فهـمها، لـم يساويا الاختـبار المفرط للعـملية الحربيـة الأثينية. لقد اهـتم نكياس اهتمـامًا تاما بالفـضيلة المتعـارف عليهـا، وعلى أية حـال إنه لم يسبب أى ضـرر بصورة مـتعمـدة، لموطنه الأصلى. مع أن الفضيلة المتعارف عليهـا شىء لا يوثق به، لأنها تعتمد على الآمال، وتوجهها إلى حد ما هذه الآمال، التى ليس لها أى سند آخر سوى الإيمان بالفضيلة المتعارف عليـها فى ذاتها. إن إيمان نكياس بالفضـيلة المتعارف عليها كـان يكمن فيه أمله القـوى فى أنه يسـتطيع، أو على الأقل اسـمـه الطيب، أن يصل إلى بر الأمـان الذى أدى به هذا الإيمان نفسه إلى الاعتقاد بأنه جدير به (cF. Vi 16.1). ومع ذلك فإن هذا الأمل الأعمى فى الأمان الشخصى كان مسئولا إلى حد كبير، كما نعرف، عن موته وعن محنة مدينته.

لقد كانت العمليات الحربية الصقلية خطأً جسيمًا. فقد اعتمدت توقعات أثينا لنجاح الجيش أو حتى عودته الآمنة، على قدرتهـا على التوفيق بين المصلحة الخاصة والمصلحة العامة، مع أن الحملة الحربية سارت إلى المدينة بعيدًا جدا وراء حدود هذه القدرة. وكـان فى إمكان الأثينيين أن يحرزوا بحق نجـاحًا فى صقليـة لو كان لديهم حظ أفضل ـ لو لم يكن هناك مثلاً تشويه لتماثيل الإله هرمس ـ غير أن المحاولة لم تكن مع ذلك مـعتدلة وحكـيمة. ومـا هو أكثـر أهمية، أن تـكاليف الحملة الحـربية الهائلة، بالإضافة إلى الاضطراب داخل المديـنة الذى انكشف بوضوح، قد يقدم لنا وجهة نظر أكثر رزانة عن الإمبريالية الأثينية برمتها. لأنه إذا لم يخدعنا السحر الذى خـدع الأثينيين، فـإننا قد نـرى أن إمبـرياليتـهم تصدعـت من البداية بسـبب نقص

أساسى للحكمة. لقد كرس الأثينيون أنفسهم، وأفضل قادتهم، لبناء إمبراطورية عظيمة ونبيلة. ومع ذلك لأنهم تصوروا أنهم نبلاء، فإنهم لم يستطيعوا أن يفرضوا سيطرتهم على الآخرين رغما عنهم. وشعروا بالتالى بأنهم مجبرون على أن يدافعوا عن إمبراطوريتهم ضد هذه الاتهامات، وفعلوا ذلك عن طريق إثبات أنهم - مثل كل الناس - مجبرون بالطبيعة على أن يكونوا أنانيين، أو على أن يصنعوا خيرهم الخاص قبل أى اعتبار آخر. ومن ناحية أخرى لأنهم تصوروا إمبراطوريتهم، وتصوروا أنفسهم نبلاء، فإنهم قبلوا مخاطر ومصاعب معينة فيما يتعلق بحكمهم يبدو أنها تعارضت مع مصلحتهم الخاصة. وبالتالى فإن إمبراطوريتهم قد حتمت عليهم أن يفعلوا ذلك، لأنه بالنظر إلى حجتهم الخاصة على الإمبراطورية، تبدو هذه المخاطر الإضافية أو المصاعب تضحيات ليس لها معنى. بيد أن الأثينيين قد نظروا إليها بوضوح على أنها تضحيات أقل من الثمن الذى ينبغى أن يدفع على اعتبار أن كل متاعبهم فيما يتعلق بالإمبراطورية سوف تعوضه مكافأة وأكثر مكافأة هى المجد الدائم. مع أنهم كانوا مخطئين فى هذا التفكير. لأن ما «خبروه» فيما يتعلق بالمجد، أو فيما يتعلق بتوقعه فى المستقبل، اصطبغ باعتقادهم أن المجد ليس شيئًا خيرًا فحسب، وإنما هو شىء نبيل أيضًا؛ أعنى أنهم اعترفوا بارتفاعهم فوق المصلحة الذاتية الخالصة، كما اعترفوا برغبتهم، أحيانًا، فى التضحية، وبمعنى آخر لم يواجهوا حجتهم الخاصة بحق دفاعًا عن الإمبراطورية، لأن هذه الحجة لا تترك مجالاً للارتفاع فوق المصلحة الذاتية، أو لأى شئ أكثر أهمية من خير المرء الخاص. ولو أنهم قبلوا بحق هذه الحجة، فإن توقع المجد لا يحركهم، وقلما يشعرون بأن متاعبهم فى طلبه وتعقبه ستعود عليهم بالنفع بصورة كافية ودائمة. وبالتالى فقد ضل الأثينيون وأفضل قادتهم، قبل المحنة فى صقلية بزمن طويل، عندما فشلوا فى فهم أنفسهم، وفهم الهدف الذى يجرون وراءه.

إن الحجة الأثينية تعلمنا، إذا فُهمت فهمًا صحيحًا، أنه لا يمكن أن يكون هناك

نبل يفوق المصلحة الذاتية . ولذلك قد يميل المرء إلى أن يستمد النتيجة المزعجة التي تقول إن أكثر الأثينيين حكمة من وجهة نظر ثيوكيديس، هم المبعوثون إلى جزيرة ميلوس، الذين اصطبغ دفاعهم عن حكم الأقوى، على الأقل باهتمام مستمر أو واضح بالنبل. ومع ذلك فإن هذه النتيجة زائفة، وليس فقط لأن محاولة المبعوثين الهمجية لتحطيم براءة الميتليين جعلتهم لا يخضعون للحكم الأثيني، بل لأنه كان هناك متحدث أثيني واحد أظهر فهمًا أعمق بصورة معقولة للحجة الأثينية. وهذا الأثيني هو «ديودوتس» Diodotus، وهو شخص مرموق لا نعرف عنه شيئًا من مصادر أخرى، والذى لا يظهر إلا مرة فى رواية ثيوكيديديس. وعلى الرغم من أنه لا يبدو أن يكون رجلاً سياسيا فإن تدخله فى حياة أثينا السياسية كان بارعًا إلى حد كبير. فقد نجح فى مساعدة أثينا على أن تدّعم إمبراطوريتها، وأن تدعمها عن طريق علاج إنسانى نسبيا لحليف خاضع لحكم غيره. وفضلاً عن ذلك يتميز حديثه بأنه مهذب ووديع، وهما صفتان ليس لهما نظير فى مؤلفات ثيوكيديديس، ويبدو أنه يرى هاتين الصفتين فى ثيوكيديديس نفسه.

تحدث «ديودوتس» فى المجلس الذى أشرنا إليه من قبل، حيث أعاد الأثينيون النظر فى قرارهم الخاص بقتل كل الذكور من أهالى ميتلين(*)، وحثهم على إلغاء القرار. لقد كانت مهمة صعبة، حتى على الرغم من أن الجمعية عقدت اجتماعًا استجابة لمشاعر الناس القلبية، لأن كليون cleon ، الذى كان حينذاك أكثر تأثيرًا عليهم، تحدث قبله وعارض أى تغيير. وقد أثبت كليون ، بقوة، أن العدالة والمصلحة الأثينية على حد سواء تتطلبان أقسى عقوبة للميتليين. غير أن كليون هاجم، مع اهتمام مباشر كبير بديودوتس، العادة الأثينية والخاصة، فى الغالب، بإعادة النظر فى قراراتهم الخاصة. ولم ينسب هذه العادة على الإطلاق إلى اهتمام بالمصلحة العامة فحسب، بل نسبها فى الغالب إلى رغبة المتحدث فى أن يظهر أكثر حكمة من القوانين، وإلى أن يبين ذكاءهم فيما يخص المسائل العامة، لأنهم تمسكوا

(*) كان هذا هو اقتراح كليون Cleon كما سبق أن ذكرنا الذى أقنع به الجمعية ، ثم عادت إلى إلغاء هذا القرار (المراجع).

بهذه المسائل على أنها أعظم المسائل. إن أى شخص ـ كما يقول كليون ـ يتحدث ضد قرار الجمعية السابق، لابد أن يدفعه غروره من حيث إنه خطيب لأن يفعل ذلك، أو ربما عن طريق الرشاوى (III 38.2-3, 37.3-4) . ويبدأ ديودوتس فى مواجهة صنوف الهجوم هذه بالدفاع عن فضل التروى ومعاودة التمعن والتفكير فى شئون المدينة، التى يسميها أيضًا «بالأمور العظيمة». ويحذر بصفة خاصة من أن المدينة يلحقها الضرر عندما يتهم المتحدثون بعضهم بعضًا بأن المال قد أفسدهم، كما أن الخوف يحرمها بالتالى من الذين يسدون النصح. ويقول إن المدنية ستكون أفضل إذا لم يُسمح لنوع المواطنين الذين يقومون بهذه الاتهامات أن يتكلموا. ويواصل القول بأن المتحدث الناجح فى «المدينة المعتدلة» لا يُفضح على الإطلاق، فضلًا عن أنه يُتهم بالظلم ويُعاقب. إن كل أولئك الذين يخاطبون الجمعية فى مدينة معتدلة كهذه، يتحررون تمامًا من الطموح الخاص حتى لا يشعرون بالخزى عن طريق الفشل فى الإقناع. ومع ذلك كان ديودوتس على وعى تام بأن الديمقراطية الأثينية، مثل أى مدينة فعلية، ترتاب بالضرورة فى دوافع المتحدثين الخاصة، وأن مصلحة المدينة تتطلب أحيانًا هذه اليقظة، ولما كان قد فهم وقائع الحياة السياسية هذه، فإنه نبذ معياره اليوتوبى الخاص «بالمدينة المعتدلة»، كما حاول أن يفضح كليون الذى اتهمه بأنه أحمق أو أن حديثه يصدر عن بعض دوافعه الخاصة. مع أن الارتياب الأثينى هو من ذلك النوع الذى ـ لا سيما فى أعقاب اتهامات كيلون ـ يجعل ديودتس لابد أن يسير إلى ما هو أبعد من ذلك بكثير لكى يظفر بمستمعين لحجته. لأن الأثينيين ـ كما يقول بجسارة غيورون جدا حتى إنهم يرفضون النصيحة المخلصة بوضوح للمدينة، إذا شعروا أن المتحدث يقدم هذه النصيحة الجيدة من أجل مغنم ما. ولذلك فإن المتحدث الذى يريدون أن يقود المدينة إلى صالحها، لابد أن يتغلب أولًا على ارتيابها فيه، وهذه المهمة مستحيلة من الناحية الظاهرية بالطرق المستقيمة وحدها. لأن ديودوتس يستنتج أنه حتى المتحدث الذى يريد أن يقول ما هو أفضل يجب عليه أن يكذب على الجماهير حتى يكون محلا للثقة، وأنه من المستحيل إفادة المدينة ـ والمدينة وحدها ـ دون خداعها (III 42- 43). ويخبر

ديودوتس الأثينيين بصراحة ملحوظة، بأنه سوف يخدعهم. وهذا الاعتراف يجعلنا نثير الأسئلة التالية: لماذا يكون مستحيلًا كسب ثقة المدينة دون الكذب عليها؟ وكيف يكذب ديودوتس على وجه الدقة؟

يبدو كذب ديودوتس فى زعمه بأنه لن ينظر إلى مسألة العدالة؛ أعنى عما إذا كان الميتليون ظالمين، ولكن إلى مسألة عما إذا كانت مصلحة أثينا أن تقتلهم جميعًا، أم لا. صحيح أن عظمة هذه الحجة ضد صنوف القتل هذه هى تحليل واقعى من منظور المصلحة الذاتية للأثينيين. ومع ذلك فإن المرء يشعر أنه ليس قاسيًا كما يتظاهر. وفضلاً عن ذلك لم ينبذ تمامًا ـ كما سنرى ـ اعتبارات العدالة. يبدأ ديودوتس بالزعم بأنه حتى العقوبات الأشد صرامة لا يمكن أن تردع كل عصيان، وأن الأثينيين على استعداد بالتالى لأن يحاولوا إنهاء أى عصيان يحدث، بأقل قدر ممكن من الخسارة. ويقول إن الأثينيين يستطيعون أن يفعلوا ذلك عن طريق استغلال تقسيم الطبقات بين المتمردين، وعن طريق إعطاء الجماهير الأمل فى التسامح والرفق بأنفسهم إذا تخلوا عن المدينة بإرادتهم، كما فعلت الجماهير داخل ميتلين، بصورة كبيرة أو قليلة، بمجرد ما شاهدوا جيوشًا جرارة. لكن مما يثير الدهشة أن ديودوتس يضيف القول بأنه من الجور قتل الجماهير، كطبقة مختلفة عن الأشراف، فى ميتلين طالما أن الأثينيين كانوا دائمًا يفعلون الخير[٩]. ولذلك فرغم دعواه الأصلية، فإن ديودوتس قدم حججًا واضحة لصالح العدالة. وفضلًا عن ذلك هناك الكثير فى حديثه يؤدى بدقة شديدة إلى حجته عن العدالة. لأنه لكى يبين أنه من المستحيل ردع العصيان، يقول إن كل الناس بطبيعتهم بصورة خاصة وعامة، يرتكبون مخالفات وتجاوزات، ولا يردعهم قانون من قوانين العقوبات ولا تهديد بالعقاب. وبمعنى آخر كلنا مجبرون عن طريق انفعالاتنا الطبيعية إلى جانب آمالنا، على أن نحاول أن نحصل على موضوعات رغباتنا القوية (III 45). ولأننا مجبرون على أن نفعل ذلك، أيا كانت حماقة آمالنا فى النجاح، فإن أخطاءنا وتجاوزاتنا لا إرادية، وحتى كليون سلّم بأن الجرائم اللاإرادية تستحق الصفح والغفران. وبالتالى لم يستمد ديودوتس بوضوح لأسباب جيدة، النتيجة التى تقول إن كل المجرمين

يستحقون العفو والغفران: فمن بين الأشياء الأخرى، لم يعارض إحالة زعماء المحرضين على التمرد والعصيان إلى المحاكمة. غير أنه بالتحدث عن الإجبار على تجاوز الحد، يضع الأثينيين فى حالة صفح وعفو، ويوقظ المزاج المعتدل ويعمقه ما بدأوا به يوم اجتماع الجمعية. وبهذه الطريقة يجعلهم يستقبلون زعمه الذى يقول إن قتل الجماهير من الميتليين هو ظلم وجور.

ومع ذلك إذا كان خداع ديودوتس فى ادعائه بإغفال العدالة، فإن السؤال يثار عن سبب عدم قوله، بصورة أكثر استقامة، إن العدالة (أو الإنسانية) والمصلحة الذاتية الأثينية تستوجبان، على حد سواء، عدم قتلهم جماهير الميتليين. بيد أن الحقيقة هي أنه ليس من الحكمة بالنسبة له أن يقول ذلك. لا سيما أن حديث كليون قد وضع الأثينيين في حالة نفسية ساخطة، فقد سببت لهم حجة صريحة ضد عدالة صنوف القتل هذه ألمًا، وجعلتهم يتوقعون ضعفًا ما في حجته عن المصلحة. وما هو أكثر أهمية أنهم توقعوا أنه خان مصالح المدينة عن عمد بحجة العدالة أو الإنسانية، لكن في الحقيقة بسبب بعض مصالحه هو الخاصة، كما اتهمه كليون. ولأن المدينة قد فقدت الثقة تمامًا بأولئك المواطنين الذين يوجهون كلامهم إليها، فإنه يتحتم على ديودوتس أن يحاول أن يكسب ثقتها، وفعل ذلك بالتظاهر بأنه لا يهتم مطلقًا بالعدالة، على الأقل إلى الحد الذي تكون فكرة تتميز عن مصلحة المدينة. وبناء على ذلك، يقول أيضًا مرات عدة أن اهتمامات المدينة، ولا سيما حريتها وقانونها الذي يحكم الآخرين، هي «الأشياء العظيمة» (١٠). ولقد نجح ديوتوتس ـ عن طريق التظاهر بأنه يهتم بمصالح المدينة، أو بحريتها وإمبراطوريتها، من حيث إنها أكثر أهمية بصورة ليس لها حدود من العدالة، ومن حيث إنها بحق أكثر أهمية من كل الاهتمامات ـ فى أن ينال كل ثقة. واعتمد هذا النجاح بالطبع على الكذب والخداع.

بيد أن خداع ديوتوتس يمتد أبعد مما نعرف، لأنه خدعنا في الاعتقاد بأن اهتمامه الخفى هو أساسًا الاهتمام بالعدالة. ولكي نرى أن الأمر كذلك، يجب علينا أن ننظر مرة ثانية إلى قوله عما نسميه بالحجة الأثينية على الإمبراطورية. لقد قال إن كل

الناس، بصفة خاصة وبصفة عامة، ذوو طبيعة حتى إنهم يتعدون الحدود، ولا يمنعهم قانون من التعدي. لكن لأن ديوتوتس يعرف هذه الحقيقة عن طبيعتنا، فلا يمكن أن يكون القانون أو العدالة موضع اهتمامه الرئيسي، ولا حتى في تلك الظروف التي تكون فيها المحافظة على الاتفاقات التي تخص العدالة أمرًا مفيدًا. ومع ذلك فإنه يشير إلى ما يمثل اهتمامه الرئيسي عن طريق تطبيق الحجة الأثينية، بوضوح على الناس في شيء خاص، أو على الأفراد، لم يشر إليه أي متحدث آخر من وجهة نظر ثيوكيديديس. وبمعنى آخر، إنه المتحدث الوحيد الذي أشار بوضوح، إلى أن أولوية الخير هي في الحقيقة أولوية خير الفرد، من حيث إنه يتميز عن خير المدينة. وطالما أنه لا شيء أعظم، أي أكثر أهمية، من الخير، فإنه لا شيء أكثر أهمية للفرد مما هو خير، أو شر، بالنسبة له. وهكذا تحولت شكوك الأثينيين في أن متحدثيهم يتحركون أساسًا عن طريق المصلحة الذاتية الخاصة إلى أن تكون متأصلة وصحيحة، على الأقل في حالة ديودوتس. صحيح بالتالي أن مصالح ديودوتس الخاصة بوصفه أثينيا، وحتى تربيته الإنسانية، قد حثته على أن يحاول أن يكون نافعًا لأثينا عن طريق إقناعها بأن تلغي القرار القاسي والذي صدر عن غير تدبر أو روية. بيد أن الأثينيين لن يشرفوه باستحسانهم إذا فهموا دوافعه. لم يقبل الأثينيون نصيحته المفيدة، سواء من خوفهم من الطغيان، أو، كما يفترض ديودوتس نفسه، من الحد من خير الآخرين الأعظم، إذا لم يقنعهم صالح مدينتهم نفسها بأنها عنده «أعظم الأشياء». ولأنه لم يعتقد أنها أعظم الأشياء؛ اضطر إلى الكذب.

وعلى الرغم من أن ديودوتس يشير بوضوح إلى أن الخير الأقصى هو خير الفرد، من حيث إنه يتميز عن خير المدينة، فإنه لا يقول سوى القليل عن طبيعة هذا الخير. ومع ذلك، إذا سلَّمنا بنقده لادعاء المدينة بأن مصالحها هي «أعظم الأشياء»، فإنه لا يبدو ممكنا أنه استطاع أن يقنع بالمكافآت من الحياة السياسية فقط. صحيح أن الواقعة التي تقول إننا لا نعرف سوى النذر القليل عن هذا الرجل الموهوب سياسيا قد تفترض أنه لم ينظر إلى حكم الآخرين والسيطرة عليهم وثماره، على أنه الخير الأبعد للفرد. لكن بغض النظر عن إفادته الخاصة بضرورة التروي قبل الفعل، فإنه يخفي أفكاره الإيجابية عن ذلك الخير. ومن هذه الناحية، كما هي الحال من نواح

أخرى، يشبه ديودوتس ثيوكيديديس نفسه، لأن ثيوكيديديس أيضًا كما لاحظنا لم يتحدث عن مسألة أفضل طريقة للحياة. أم أنه فعل؟ ألم يرشدنا كتاب ثيوكيديديس كله بالأحرى إلى طريقته الخاصة في الحياة، وفضلاً عن ذلك، «مسألة الصدق» وكتابته عن «حيازة كل الوقت» (I20.3, 22.4) ، بوصفها الحياة الأفضل للإنسان؟ إن الذكر الوحيد للفلسفة فى عمل ثيوكيديديس هو الخطبة الجنائزية لبيركليس. إن بيركليس يثني على الأثينيين لتفلسفهم «بلا تخنث»(*)، الذي يعني به بوضوح بدون الرجوع إلى الحياة السياسية. كما أنه يتحدث بإصرار عن كرامة الحياة النشطة أو السياسية التي تسمو على حياة الفراغ (١١). غير أن بيركليس أخفق في أن يفهم أن «تفلسف الأثينيين يلازم نوعًا من الرقة الخاصة. لأن الناس، أو على الأقل الناس الأكثر قدرة، أجبرتهم جدية اهتماماتهم الأخلاقية والسياسية بمسألة صدق معتقداتهم العزيزة عليهم بصورة كبيرة، وبالاتجاه فى نهاية الأمر نحو الفلسفة من حيث إنها خيرهم الأسمى. ولقد كان ثيوكيديديس هو الذى لديه قوة العقل لأن يقبل هذا الإجبار، وأن يفكر فيه بدقة حتى فهمه بوضوح. وقد اكتسب قوة أبعد من هذا الفهم. لأنه من المنظور الذى بلغه بالتالى، استطاع أن يستمر في النظر إلى الحياة السياسية، بما فيها أهوالها العظيمة بالإضافة إلى صنوف جمالها، بهذا الوضوح الهادئ، والتأثير فيها أيضًا، عن طريق كتابته، بهذا التوازن والإنسانية.

(*) وتترجم عبارته أحيانًا « إننا نتفلسف دون أن نفقد شهامة الرجال». وقد ترجم الدكتور حمدى إبراهيم خطبة بيركليس الجنائزية كاملة فى مجلة الألسن للترجمة، العدد الثانى يناير ٢٠٠٢ ، كلية الألسن، جامعة عين شمس (المراجع).

هوامش

1. Unless otherwise indicated, all references are to this work. Translations from the Greek are my own.
   I am especially indebted to two papers by Christopher Bruell: "Thucydideds" View of Athenian Imperialism," American Political Science review, LXvIII, No. I (March 1974),11-17;and "Thucydides and Perikles, "St. Jobn's Revieu; XXXII, No. 3. (Summer 1981), 24-29.
2. VIII 97.2; IV 81.2; IV 54.5; VII 86.5; VIII 68.1.
3. Richard Schlatter, ed., Hobbes' Thucydides (New Brunswick: Rutgers University Press, 1975), 18.
4. Compare V 18.5- 8 and 32.1 with IV 86.1, 114.3- 4, 120.3. See also IV 81.2, 108.6-7, 117; and V 14.3-15.1.
5. Consider V 25.3. Contrast, however, VII 57.1.
6. VI 24.3; cf. I 143.5-144.I; 11 62.2, 65.7, and also 40.1.
7. VIII 1-2, 24.5; cf. VII 28.3 and 42.2.
8. VII 72.2; cf. VII 75.3 and contrast IV 44.5-6.
9. Compare III 47.3 (and 46.5-6) with III 44.
10. III 42.1, 43.4, 45.6; cf III 37.4 and 40.30.
11. II 40.1, 40.2, 63.2- 3, 64.4- 5; cf. II 41.4

READING

Thucydides, The War of the Peloponnesians and the Athenians.

أفلاطـــون
(٤٢٧ - ٣٤٧ ق.م)

وصلت إلينا خمس وثلاثون محاورة وثلاث عشرة رسالة على أنها كتابات أفلاطونية، لكن لا يُنظر إليها الآن على أنها كلها حقيقية. وقد ذهب بعض الباحثين إلى الشك فى أن أيا منها حقيقي. ولكننا لا نريد أن نربك عرضنا بالمجادلات، لذلك سنتغاضى عن الرسائل برمتها (*). ولابد أن نقول بالتالى أن أفلاطون لم يتحدث إلينا مطلقًا باسمه الخاص؛ لأن مجموعة من الشخصيات هى التى تتحدث فقط فى محاوراته. وبصورة دقيقة، لا وجود بالتالى لتعاليم أفلاطونية؛ ففى الغالب هناك تعاليم الأشخاص الذين هم الشخصيات الأساسية فى محاوراته. وليس من اليسير أن نقول لماذا يسير أفلاطون بهذه الطريقة، فربما كان يشك فيما إذا كان من الممكن أن يكون هناك تعليم فلسفى مناسب وربما اعتقد أيضا ـ مثل أستاذه سقراط ـ أن الفلسفة هى فى النهاية تحليل لمعرفة الجهل. لقد كان سقراط بالفعل الشخصية الرئيسية فى معظم المحاورات الأفلاطونية. ويستطيع المرء أن يقول إن محاورات أفلاطون كلها هى أثر خالد لحياة سقراط أكثر من أن تكون تقديمًا لتعاليم معينة ـ أى أنها أثر خالد للب حياته فهى كلها تبيِّن كيف كان سقراط منهمكًا فى معظم أعماله المهمة، تبين كيف كان منهمكًا فى إيقاظ زملائه، ومحاولة توجيههم نحو الحياة الفاضلة التى كان يعيشها هو. ومع ذلك لم يكن سقراط باستمرار هو الشخصية الرئيسية فى محاورات أفلاطون؛ ففى عدد قليل منها لم يفعل شيئًا سوى أن يستمع بينما يتحدث الآخرون، وفى محاورة واحدة (وهى محاورة القوانين) لم يكن موجودًا. ونحن نذكر هذه الوقائع الغريبة لأنها تبين كم يكون من الصعب التحدث عن تعاليم أفلاطون.

تشير كل محاورات أفلاطون بصورة مباشرة، كبيرة أو قليلة، إلى المسألة

(*) ترجم منها الزميل عبدالغفار مكاوى الرسالة السابعة، ونشرتها دار الهلال بعنوان: «المنقذ: قراءة لقلب أفلاطون» كتاب الهلال بالقاهرة عدد ٤٤٠ أغسطس عام ١٩٨٧ (المراجع).

السياسية. ومع ذلك، لا يوجد سوى ثلاث محاورات تشير عن طريق عناوينها إلى أنها مخصصة للفلسفة السياسية وهى: **الجمهورية، والسياسى، والقوانين**. والتعاليم *السياسية لأفلاطون متاحة لنا بصورة أساسية عن طريق هذه الأعمال الثلاثة.*

يناقش سقراط في محاورة **الجمهورية** طبيعة العدالة مع عدد كبير إلى حد ما من المتحاورين. وقد تمت المحادثة عن هذا الموضوع العام بالطبع فى وضع خاص، أى فى مكان معين، وزمان معين مع أشخاص لكل منهم سن معينة، وشخصية، وقدرات، ومكانة فى المجتمع، وظهور فيه. وبينما يتضح لنا مكان المحادثة تمامًا، فإن الزمن؛ أى السنة، لا يتضح. ولذلك تنقصنا معرفة أكيدة بالظروف السياسية التى حدثت فيها هذه المحادثة عن مبادئ السياسة. ومع ذلك فإننا قد نفترض أنها حدثت فى حقبة من الانحطاط السياسى لأثينا، وأن سقراط والمحاورين (أى الشقيقين جلوكون وأديماتوس) اهتموا اهتمامًا عظيمًا بهذا التدهور والتفكير فى استعادة الصحة السياسية. ومن المؤكد أن سقراط اقترح اقتراحات جذرية للغاية تخص «الإصلاح» دون أن يواجه مقاومة شديدة. بيد أن هناك أيضًا إشارات طفيفة فى محاورة الجمهورية إلى النتيجة التى تقول ربما ينجح الإصلاح المرجو فى الخطة السياسية، أو أن الإصلاح الممكن الوحيد هو إصلاح الإنسان الفرد.

تبدأ المحاورة بأن يوجه سقراط سؤالًا إلى الشخص الأكبر سنا؛ وهو «كيفالوس»؛ الذى كان موضع احترام وتقدير بسبب ورعه وثروته(*). كان سؤال سقراط نموذجًا لأدب الحوار. فقد أعطى «كيفالوس» فرصة لأن يتحدث عن كل شىء خير يمتلكه، حتى يكشف عن سعادته من حيث هى كذلك، ويخص الموضوع الوحيد الذى استطاع سقراط أن يتعلم منه فى حدود الإمكان، شيئًا عنه: أى من رجل يشعر بأنه على مشارف الشيخوخة. وأثناء إجابته، تحدث «كيفالوس» عن الظلم والعدالة. ويبدو أنه ألمح إلى أن العدالة تتحد مع قول الصدق، والوفاء بالدين. ويبين له سقراط أن قول الصدق، والوفاء بالدين ليسا عدلاً باستمرار. وفى تلك اللحظة يأخذ ابن «كيفالوس» ووريثه «بوليمارخوس» ـ الذى يهب مدافعًا عن

(*) كان كيفالوس قد جمع ثروة كبيرة من الأسلحة ثم تقاعد (المراجع).

رأى والده ـ مكان والده فى المحادثة. غير أن الرأى الذى يدافع عنه ليس هو بالضبط الرأى نفسه الذى يدافع عنه والده؛ إذا استخدمنا نكتة من نكات سقراط، فإن «بوليمارخوس» لا يرث إلا نصف، وربما حتى أقل من نصف ملكية والده الذهنية. ولم يعد «بوليمارخوس» يؤكد أن قول الصدق أمر جوهرى وأساسى للعدالة. فبدون معرفتها يرسى بالتالى مبدأ من مبادئ **«الجمهورية»**. وكما يبدو مؤخراً فى العمل، يكون ضروريا فى مجتمع منظم تنظيمًا جيدًا أن يقول المرء صنوفًا من الكذب من نوع معين للأطفال وحتى للأشخاص الناضجين [1].

ويكشف هذا المثال عن طابع المناقشة التى توجد فى الكتاب الأول من محاورة **«الجمهورية»**، حيث يفند سقراط عدداً من الآراء الزائفة عن العدالة. ومع ذلك يحتوى هذا العمل السلبى أو الهدام بداخله على التأكيدات البناءة لضخامة محاورة **«الجمهورية»**. دعنا ننظر من وجهة النظر هذه إلى الآراء الثلاثة عن العدالة التى نوقشت فى الكتاب الأول.

رأى «كيفالوس» كما تبناه «بوليمارخوس» (بعد أن ترك والده المجلس لتأدية فرض من الفروض الدينية) أن العدالة تتمثل فى رد الودائع. وبصياغة أكثر عمومية، يتمسك «كيفالوس» بأن العدالة تتمثل فى رد وترك، أو إعطاء كل ذى حق حقه. بيد أنه يتمسك أيضًا بأن العدالة هى الخير، أعنى المفيد، ليس للشخص الذى يعطى فحسب، وإنما للشخص الذى يأخذ أيضًا . ويتضح بالتالى أن إعطاء كل ذى حق حقه هو فى بعض الحالات ضار بالنسبة له. فليس كل الناس يستخدمون ممتلكاتهم بصورة خيرة أو حكيمة. وإذا حكمنا بصورة دقيقة للغاية، فإننا قد نساق إلى القول بأن قلة قليلة من الناس يستخدمون ممتلكاتهم بصورة حكيمة. وإذا كانت العدالة هى المفيد، فإننا قد نضطر إلى أن نطالب بأن كل شخص لا يمتلك إلا ما هو «مناسب» بالنسبة له، أى ما هو خير بالنسبة له، ولأنه خير بالنسبة له. وباختصار ربما نضطر إلى أن نطالب بإبطال الملكية الخاصة، أو بإدخال الشيوعية. ونضطر إلى إلغاء الأسرة أو إدخال الشيوعية المطلقة، أعنى الشيوعية التى لا تنظر فحسب إلى الملكية، وإنما تنظر أيضًا إلى النساء والأطفال، لأن هناك ارتباطًا

بين الملكية الخاصة والأسرة. وفضلًا عن ذلك، يستطيع أناس قليلون جدًا أن يحددوا بحكمة ما هى الأشياء ومقاديرها التى تكون خيرة بالنسبة لاستخدام كل فرد ـ أو على الأقل بالنسبة لكل فرد يجيد الحساب، والناس ذوو الحكمة الفذة هم وحدهم الذين يستطيعون أن يفعلوا ذلك. ولذلك نضطر إلى أن نطالب بأن المجتمع يجب أن يحكمه ببساطة الناس الحكماء، أى الفلاسفة بالمعنى الدقيق الذين يمارسون سلطة مطلقة. وذلك يتضمن دحض وجهة نظر «كيفالوس» عن العدالة التى تطالب بضرورة الشيوعية المطلقة بالمعنى المحدد، بالإضافة إلى ضرورة الحكم المطلق للفلاسفة. ولا حاجة بنا إلى أن نقول إن هذا البرهان يقوم على نبذ، أو البعد عن، عدد من الأشياء المناسبة أكثر للفرد، إنه برهان «مجرد» إلى أقصى حد. وإذا أردنا أن نفهم محاورة **«الجمهورية»** ، يجب علينا أن نكتشف ما عساها أن تكون هذه الأشياء التى يجب إهمالها والبعد عنها، ولماذا يجب إهمالها والبعد عنها. وتقدم محاورة **«الجمهورية»** نفسها، إذا قُرأت بعناية، الإجابات عن هذه التساؤلات.

قبل أن نمضى قدمًا، يجب علينا أن نتخلص من سوء فهم شائع جدا الآن. تبين موضوعات محاورة **«الجمهورية»** التى لخصناها فى الفقرتين السابقتين بوضوح أن أفلاطون، أو على الأقل سقراط، ليس ديمقراطيا ليبراليا. كما أنها تكفى لبيان أن أفلاطون ليس شيوعيًا بالمعنى الماركسى، أو فاشيا: إذ إن الشيوعية الماركسية والفاشية لا تطابقان حكم الفلاسفة، فى حين أن تخطيط **«الجمهورية»** يقوم أو ينهار طبقا لحكم الفلاسفة. لكن دعنا نسرع بالعودة إلى محاورة **«الجمهورية»**.

بينما يعرض «كيفالوس» الرأى الأول عن العدالة، ويقره سقراط، فإن «بوليمارخوس» يعرض الرأى الثانى عنها، على الرغم من أنه ليس بدون مساعدة من سقراط. وفضلاً عن ذلك يرتبط رأى «كيفالوس» فى ذهنه بوجهة نظر مؤداها أن الظلم شر لأن الآلهة تعاقب عليه بعد الموت. ولا تشكل وجهة النظر هذه جزءًا من رأى «بوليمارخوس»، فقد واجهته مشكلة التناقض بين الرأيين اللذين وفقًا لهما لابد أن تكون العدالة مفيدة للشخص الذى يأخذ، وتكمن العدالة فى إعطاء

كل ذى حق حقـه. ويتغلب «بوليـمارخوس» على هذا التناقض عن طـريق التخلى عن الرأى الثانى. كما أنه يعدِّل الرأى الأول. إنه يقول إن العدالة تتمثل فى مساعدة المرء لأصدقائـه وإلحاق الأذى بأعدائه. وإذا فُهمت الـعدالة هكذا، فإنها تبـدو خيرة دون قـيد للشـخص الذى يعطى، وبالنسـبـة لأولئك الذين يأخـذون الذين يكونون أخـيارًا بالنسـبـة للشخص الذى يـعطى. ومع ذلك، تنشـأ هذه الصعـوبة وهى: إذا أُخذت العدالة على أنـها إعطاء الآخرين ما ندين به لهم، فـإن الشىء الوحيد الذى يجب أن يعـرفه الشـخص العـادل هو ما يخص أى شـخص لديه أى تعـامل معـه؛ وتُدعـم هذه المعرفة عن طريق القانون، الذى يمكن معرفـته بسهولة من حيث المبدأ، عن طريق الاسـتمـاع المحض. لكن إذا كان يجـب على الشخص العـادل أن يعطى لأصدقائه ما هو خـير بالنسبة لهم، فإنه هو نفسـه يجب أن يحكم، أى أنه هو نفسه يجب أن يكون قادرًا بصورة صحيحة على أن يميز الأصدقاء من الأعداء، يجب أن يعرف ماذا يكون خيرًا بالنسبة لكل صديق من أصدقائه. إن العدالة لابد أن تتضمن معرفة بنظام أعلى. وباختصـار لابد أن تكون العدالة فنا يمكن مقارنته بالطب؛ الفن الذين يعرف وينتج ما هو خير بالنسبة للأجسام البشرية. لم يستطع «بوليمارخوس» أن يوحد المعـرفة أو الفن بالعدالة أو بما هو عـادل. ولذلك لـم يستطع أن يبـين كيف يمكن أن تكون العدالة مفيدة. إن المناقشة تشير إلى وجهة نظر مفادها أن العدالة هى الفن الذى يعطى لكل شخص مـا هو خير بالنسبة له، أى أن العـدالة تتحد، أو على الأقل لا يمكن أن تنفصل عن الفلسفة، طب النفس. إنها تشير إلى وجهة النظر التى تقول إنه لا يمكن أن تكون هناك عـدالة بين الناس إذا لـم يحكم الفلاسفـة. غير أن سقراط لـم يعرض وجهة النظر هذه على الإطلاق. ويبين لبوليمارخوس أن الإنسان العادل يساعد الناس العادلين بدلًا من أن يساعد «أصدقاءه»، وأنه لا يضر أحدًا. إنه لا يقـول إن الإنسان العـادل يساعـد كل شـخص. وربما يعنى أن هناك موجـودات بشرية لا يستطيع أن يفـيدهم. غير أنه يعنى أيضًا، بالتـأكيد، شيئًا أكثـر. وقد تؤخذ أطروحة بوليـمارخوس على أنها تعكس رأيًا أكـثر قوة فيمـا يخص العدالة، الرأى الذى بناء عليه تعنى العدالة الشهامة العامة، أى أن يكرس المرء نفسه تمامًا لمدينته من

حيث إنها مجتمع خاص يكون، من حيث هو كذلك، عدو المدن الأخرى. إن العدالة بهذا المعنى هى الوطنية، وتكمن بالفعل فى مساعدة المرء لأصدقائه؛ أى مواطنيه، وإلحاق الضرر بأعدائه؛ أى بالأجانب. وإذا فُهمت العدالة على هذا النحو، فإنه لا يمكن الاستغناء عنها على الإطلاق فى أى مدينة مهما كانت عادلة، لأنه حتى المدينة الأكثر عدلًا هى مدينة، أعنى مجتمعًا خاصا أو مغلقًا. ولذلك يطالب سقراط مؤخرًا فى المحاورة بأن يكون حراس المدينة بطبيعتهم ودودين بشعبهم الخاص وقاسيين أو شرسين بالنسبة للغرباء [٢]. كما أنه يطالب بأن لا ينظر مواطنو المدينة العادلة إلى جميع الموجودات البشرية على أنهم أصدقاؤهم، ويجعلوا مشاعر وأفعال الأخوة مقتصرة على إخوانهم المواطنين فقط [٣]. إن رأى بوليمارخوس إذا فُهم بصورة مناسبة، يكون الرأى الوحيد بين وجهات النظر المعروفة بوجه عام عن العدالة التى نوقشت فى الكتاب الأول من محاورة **«الجمهورية»** الذى يبقى فى الجزء الإيجابى أو البناء من محاورة **«الجمهورية»**. هذا الرأى، ونكرر القول، يعنى أن العدالة تكريس تام للخير العام، إنه يطالب المرء ألا يمنع أى شىء يخصه عن مدينته، إنه يطالب بشيوعية مطلقة فى ذاتها، إذا ما تجردنا من كل الاعتبارات الأخرى.

وقد دعم «ثراسيماخوس» الرأى الثالث والأخير الذى نوقش فى الكتاب الأول من محاورة **«الجمهورية»** . فهو المتحدث الوحيد فى العمل الذى يبين غضبًا، ويسلك بطريقة فظة، وحتى بوحشية. إنه ساخط بدرجة كبيرة على نتيجة محادثة سقراط مع «بوليمارخوس». ويبدو أنه صُدم، بصفة خاصة، بزعم سقراط الذى يقول إنه ليس من الخير بالنسبة للمرء أن يضر أى شخص، أو أن العدالة ليست ضارة على الإطلاق بالنسبة لأى شخص. ومن المهم جدا بالنسبة لفهم محاورة **«الجمهورية»** بوجه عام أن لا نسلك تجاه «ثراسيماخوس» كما يسلك هو، أى بغضب، وبعصبية، أو بوحشية. وبالتالى إذا نظرنا إلى غضب «ثراسيماخوس» بدون غضب، فإنه يجب علينا أن نسلِّم بأن رد فعله القاسى هو إلى حد ما، ثورة الحس المشترك. ولأن المدينة بوصفها مدينة هى مجتمع لابد أن يشن حربًا من وقت

لآخر، ولأن الحرب لا يمكن أن تنفصل عن إلحاق الضرر بالناس الأبرياء [٤]، فإن الاستنكار التام لإلحاق الضرر بالموجودات البشرية يساوى حتى استنكار المدينة الأكثر عدلاً. وبغض النظر عن ذلك، يبدو أنه من المناسب تمامًا أن الإنسان الأكثر وحشية وضراوة يدعم أطروحة أكثر وحشية عن العدالة. يزعم «ثراسيماخوس» أن العدالة هى مصلحة الأقوياء. ومع ذلك، فإن هذه الأطروحة تثبت أنها النتيجة الوحيدة لرأى وحشى، ولكنه جدير بالاحترام إلى حد كبير أيضًا. وبناء على هذا الرأى، فإن العادل هو نفسه مثل القانونى أو الشرعى، أعنى ما تفرضه العادات أو قوانين المدينة. ومع ذلك، يتضمن هذا الرأى أنه ليس هناك شىء أعلى يمكن أن يلتمسه المرء من القوانين التى يصنعها الإنسان. وهذا هو الرأى الذى يُعرف الآن باسم «الوضعية القانونية»، غير أنه ليس أكاديميا فى أصله؛ فهو الرأى الذى تميل كل المجتمعات السياسية إلى أن تسلك بناء عليه. وإذا كان العادل يتحد مع القانونى، فإن إرادة المشرع تكون هى مصدر العدالة. فالمشرع فى كل مدينة هو نظام الحكم ـ أى الشخص أو مجموعة الأشخاص الذين يحكمون المدينة: أى الطاغية، الناس عامة، الناس ذوو الامتياز، وهكذا فإن كل نظام حكم كما يرى ثراسيماخوس، يشرع القوانين من منظور رخائه وبقائه، وباختصار بالنظر إلى المصلحة، وليس إلى أى شىء آخر. وينجم عن هذا أن طاعة القوانين أو العدالة ليست مفيدة بالضرورة للمحكومين، وقد تكون سيئة بالنسبة لهم. ولا توجد العدالة ببساطة بالنسبة للحكام، فهم الذين يشرعون القوانين مع اهتمام مطلق بمصلحتهم الخاصة.

دعنا نسلم لحظة بأن وجهة نظر «ثراسيماخوس» عن القانون والحكام صحيحة. إن الحكام قد يخطئون بالتأكيد. إنهم قد يأمرون بأفعال غير مفيدة فى الحقيقة بالنسبة لهم ومفيدة بالنسبة للمحكومين. وفى هذه الحالة تفعل الرعايا العادلة، أو التى تخضع للقانون ما هو مفيد بالنسبة للحكام وللرعايا. وعندما يبين سقراط لثراسيماخوس الصعوبة، فإنه يعلن بعد تردد أن الحكام لا يكونون حكامًا إذًا، وعندما يرتكبون أخطاء فالحاكم بالمعنى الدقيق معصوم من الخطأ، تمامًا كما أن

الصانع، بالمعنى الدقيق لا يخطئ؛ أى أنه يؤدى وظيفته جيداً، ولا يهتم إلا بخير الآخرين. ومع ذلك، فإن هذا يعنى أن الصناعة، إذا فُهمت بدقة، هى عدالة، أى عدالة بالفعل، وليس فحسب كما تكون المحافظة على القانون فى النية. القول بأن «الفن أو الصناعة عدالة» فإن هذه القضية تعكس التأكيد السقراطى أن الفضيلة معرفة. ويؤدى الاقتراح الذى ينبثق من مناقشة سقراط مع ثراسيماخوس إلى نتيجة مفادها أن المدينة العادلة مؤسسة حيث يكون كل شخص صانعًا بالمعنى الدقيق للكلمة ، أعنى مدينة للحرفيين، أو للصناع، مدينة لرجال (ونساء) لكل واحد وظيفة واحدة يؤديها جيداً وبتكريس تام؛ أى بدون التفات إلى مصلحته الخاصة، ولا يؤديها إلا من أجل خير الآخرين، أو من أجل الخير العام. وتتخلل هذه النتيجة تعاليم محاورة **«الجمهورية»**. والمدينة المؤسسة هنا كنموذج تقوم على مبدأ هو أن «لكل شخص وظيفة واحدة». والجنود فى هذه المدينة هم «صُناع» حرية المدينة، أما الفلاسفة فيها فهم «صُناع» الفضيلة العامة كلها؛ وهناك «صانع» للسماء، وحتى الله يكون موجوداً بوصفه صانعًا حتى للمثل الأزلية(٥) (*). ولأن المواطنة فى المدينة العادلة هى حرفة من نوع أو آخر، ولأن مكان الحرفة أو الفن فى النفس ليس فى الجسم، فإن الفرق بين الجنسين يفقد أهميته، أو يتم الاعتراف بالمساواة بين الجنسين (٦).

وكان يمكن «لثراسيماخوس» أن يتجنب سقوطه، لو أنه ترك المسائل لوجهة نظر الحس المشترك التى وفقًا لها يكون الحكام معرضين بالطبع للوقوع فى الخطأ، أو إذا قال إن الحكام يصوغون كل القوانين من أجل مصلحتهم الظاهرية (وهى ليست وجهة نظر صادقة بالضرورة). ولأنه لم يكن شخصًا نبيلاً، فإن لدينا الحق فى أن نشك أنه اختار البديل الذى يبرهن على أنه حاسم بالنسبة له من أجل مصلحته الخاصة. لقد كان ثراسيماخوس معلمًا شهيراً للبلاغة ، أى فن الإقناع. (ولذلك

(*) يصعب أن نوافق على هذا الرأى، فالمثل ـ كما يقول المؤلف نفسه ـ أزلية، فكيف يمكن أن تكون مصنوعة ؟ (المراجع)

كان بالمناسبة الشخص الوحيد الذى يمتلك فنا ويتحدث فى محاورة «**الجمهورية**» إن فن الإقناع ضرورى لإقناع الحكام، ولاسيما قادة الجمعيات ، على الأقل فى الظاهر، بمصلحتهم الحقيقية. وقد احتاج الحكام أنفسهم إلى فن الإقناع لكى يقنعوا رعاياهم بأن القوانين التى تُصاغ من أجل مصلحة الحكام، تخدم مصلحة الرعايا. إن فن ثراسيماخوس الخاص يقوم أو ينهار عن طريق وجهة النظر التى تقول إن الفطنة ذات أهمية كبيرة للحكم. والتعبير الأكثر وضوحًا عن وجهة النظر هذه هو القضية التى تقول إن الحاكم الذى يرتكب أخطاء لم يعد حاكمًا على الإطلاق.

إن سقوط ثراسيماخوس لم يسببه دحض عنيف لوجهة نظره عن العدالة، ولم تسببه هفوة من جانبه، بل سببه الصراع بين الحط بالعدالة وتورطه، أو عدم أكتراثه بالعدالة، وتورطه: أى أن هناك حقيقة ما فى وجهة النظر التى تقول إن الفن أو الصناعة عدالة. ويمكن للمرء أن يقول، كما يقول ثراسيماخوس نفسه بالفعل، إن نتيجة سقراط وأعنى بها أنه ليس هناك حاكم أو صانع آخر لا ينظر إلى مصلحته الخاصة، ضعيفة للغاية، إذ يبدو سقراط غرا ساذجًا. أما بالنسبة للصناع الحقيقيين فإنهم بالطبع يفكرون فى المقابل الذى ينالونه مقابل عملهم. وربما يكون صحيحًا القول بأنه بالقدر الذى يهتم به الطبيب بما يُسمى بصورة خاصة بأتعابه، فإنه لا يمارس صناعة الطبيب، ولكن صناعة جمع المال؛ لكن لأن ما يصدق على الطبيب، يصدق على الإسكافى وعلى أى حرفى آخر، فإنه يجب على المرء أن يقول إن صناعة الصناعات، هى صناعة جمع المال؛ لذلك يجب على المرء أن يقول أيضًا إن خدمة الآخرين، أو الاتصاف بالعدالة لا تصبح خيرًا بالنسبة للصانع إلا عن طريق ممارسته لصناعة جمع المال، أو أنه ليس هناك أحد عادل من أجل العدالة، أو أنه لا أحد يحب العدالة من حيث هى كذلك. بيد أن الحجة المدمرة ضد برهان سقراط تدعمها الصناعات التى تهتم بصورة جلية بالاستغلال الذى لا يرحم ، والحرص على المصلحة من جانب الحكام للمحكومين. هذه الصناعة هى صناعة الراعى وهى الصناعة التى أثارها ثراسيماخوس بحكمة لكى يحطم حجة سقراط، لا سيما وأن الملوك والحكام الآخرين قد قُورنوا بالرعاة منذ العصور القديمة. فالراعى يهتم،

بالتأكيد، بخير قطيعه حتى تمد الأغنام الناس بقطع اللحم. وكما يعبر ثراسيماخوس عن ذلك، يهتم الرعاة بصفة خاصة بخير الملاك وبخيرهم الخاص [٧]. غير أن هناك فرقًا، بصورة جلية، بين الملاك والرعاة، إذ إن قطع اللحم تكون للمالك وليس للراعى، إذا لم يكن الراعى غير أمين. ومن ثم فإن موقف ثراسيماخوس، أو أى شخص من نوعه بالنسبة للحكام والمحكومين هو بدقة موقف الراعى بالنسبة لكل من الملاك والغنم إن ثراسيماخورس يستطيع أن يستمد بأمان المنفعة من المساعدة التى يعطيها للحكام (بغض النظر عما إذا كانوا طغاة، أم أناسًا من العامة، أم أشخاصًا ذوى امتياز) إذا كان مواليًا لهم، وإذا أدى وظيفته من أجلهم أيضًا، وإذا احتفظ بنصيبه من الصفقة، وإذا كان عادلاً. وفى مقابل تأكيده، يجب أن يفترض أن عدالة الإنسان مفيدة، ليست للآخرين فحسب، وبصفة خاصة للحكام، وإنما لنفسه أيضًا. وذلك لأنه من جهة يعى هذه الضرورة وهى أنه يغير طرقه بصورة ملحوظة فى الجزء الأخير من الكتاب الأول. إن ما يصدق على مساعدى الحكام يصدق على الحكام أنفسهم وعلى جميع الموجودات البشرية (بما فى ذلك الطغاة والمجرمين) التى تحتاج إلى مساعدة الآخرين فى مساعيهم مهما كانت غير عادلة ليست هناك مؤسسة يمكن أن تستمر إذا لم يمارس أعضاؤها العدالة بينهم [٨]. ومع ذلك، فإن هذا بمثابة اعتراف بأن العدالة قد تكون مجرد وسيلة، إن لم تكن وسيلة لا يمكن الاستغناء عنها للظلم، أى لاستغلال الغرباء. وفضلاً عن ذلك، لا يتخلص من إمكان أن المدينة تكون جماعة تندمج معًا عن طريق أنانية جماعية ولا شىء آخر، وأنه لا يوجد اختلاف أساسى بين المدينة وجماعة من اللصوص. وتفسر هذه الصعوبات والصعوبات المشابهة لماذا ينظر سقراط إلى دحضه لثراسيماخوس على أنه غير كاف، فهو يقول فى نتيجته أنه حاول أن يبين أن العدالة خيرة بدون أن يبين ماذا عساها أن تكون.

لا يفترض الدفاع الكافى عن العدالة، أو الثناء عليها، معرفة ماذا عساها أن تكون ، بل يفترض أيضًا هجومًا كافيًا عليها. ففى بداية الكتاب الثانى يحاول

«جلوكون» أن يقدم هذا الهجوم؛ فهو يزعم أنه يقرأ أطروحة ثراسيماخوس من جديد، التى لا يؤمن بها، بقوة أعم مما فعل ثراسيماخوس. كما أن «جلوكون» يفترض أن العادل هو نفسه القانونى أو ما هو متعارف عليه، غير أنه يحاول أن يبين كيف ينشأ العرف من الطبيعة. فكل إنسان بالطبيعة لا يهتم بخيره الخاص فقط، ولا يهتم مطلقًا بخير الآخرين إلى الحد الذى لا يكون لديه تردد أيا كان عن إلحاق الضرر بأقرانه. ولأن كل شخص يتصرف وفقًا لذلك، فإنهم جميعًا يخلقون وضعًا لا يمكن أن يتحمله معظمهم أى الأغلبية، أعنى أن الضعفاء يتصورون أن كل واحد منهم يكون أفضل إذا أتفقوا بينهم بالنسبة لما قد يفعله كل واحد منهم أو قد لا يفعله. لم يقر «جلوكون» ما اتفقوا عليه، ولكن يمكن تخمين جانب منه بسهولة، فهم يتفقون على أنه يجب على كل واحد أن لا يتعدى على حياة أى شريك، أى أقرانه وأعضائه وشرفه وحريته وملكيته، ويجب على كل واحد أن يبذل أقصى ما فى وسعه لحماية زملائه من الغرباء. وليس الامتناع عن هذه التعديات ،وخدمة الحماية أمرين مرغوبين على الإطلاق فى ذاتهما، بل هما شران ضروريان فقط، مع أنهما شران أقل فى شرهما من عدم الأمن الكلى. بيد أن ما يصدق على الأكثرية لا يصدق على «الشخص الحقيقى» الذى يستطيع أن يهتم بنفسه، والذى يكون أحسن حالاً إذا لم يخضع للقانون أو العرف. ومع ذلك، فإنه حتى الآخرين يؤذون أنفسهم بخضوعهم للقانون والعدالة لأنهم لا يخضعون لهما إلا بسبب الخوف من نتائج الفشل فى الخضوع، أعنى الخوف من هذا العقاب أو ذاك ، فهم لا يخضعون بصورة إرادية وبسرور. ولذلك يفضل كل شخص الظلم على العدالة إذا استطاع أن يتأكد من أنه لن ينكشف أمره، أى أنه لا يمكن تفضيل العدالة على الظلم إلا بالنظر إلى احتمال أن ينكشف الحال، فيصبح المرء معروفًا بأنه عادل بالنسبة للآخرين، أعنى بالنظر إلى سمعة حسنة أو جزاءات أخرى. وبالتالى لأن العدالة، كما يأمل جلوكون، تستحق أن نختارها من أجل ذاتها، فإنه يطلب من سقراط برهانًا على أن حياة الإنسان العادل تُفضل على حياة الإنسان

الظالم، حتى إذا اعتقد أن الإنسان العادل ظالم إلى أقصى حد، ويعانى من كل أنواع العقاب، أو فى أقصى حال البؤس، وأعتقد أن الإنسان الظالم فى أعلى درجات العدالة، ويستقبل كل أنواع الجزاء، أو فى أقصى درجات السعادة، إذ إن سمو الظلم، أعنى سمو السلوك وفقًا للطبيعة هو الاستغلال الضمنى للقانون أو العرف من أجل منفعة المرء الخاصة فقط، سلوك الدهاة الأجلاء والطغاة ذوى الشهامة. لقد طُمست القضية فى المناقشة مع ثراسيماخوس بالاقتراح القائل بأن هناك صلة وثيقة بين العدالة والصناعة (أو الفن) وجعل جلوكون القضية واضحة جلية عن طريق مقارنة الإنسان الظالم تمامًا بالصانع الكامل، فى حين أنه يتصور الإنسان العادل تمامًا بأنه إنسان بسيط لا يمتلك أى خاصية سوى العدالة. وبالنظر إلى تعاليم محاورة «**الجمهورية**» كلها، يميل المرء إلى القول بأن جلوكون يفهم العدالة الخالصة على هدى الثبات الخالص؛ إذ إن إنسانه العادل يذكر المرء بالجندى المجهول الذى يتحمل الموت الأكثر ألما وإهانة لا من أجل أية غاية مهما تكن سوى أن يموت بشجاعة وبدون أى أمل فى أن يصبح عمله النبيل معروفًا لأى شخص.

لقد دعم «أديمانتوس» مطلب جلوكون ـ لسقراط بقوة. أصبح واضحًا من حديث أديمانتوس أن وجهة نظر جلوكون التى وفقًا لها تستحق العدالة الاختيار من أجل ذاتها ـ جديدة تمامًا؛ لأنه يُنظر إلى العدالة من وجهة النظر التقليدية على أنها تستحق الاختيار أساسًا، إن لم يكن حصرًا ، بسبب الجزاءات الإلهية على العدالة والعقوبات الإلهية على الظلم، ونتائج أخرى متنوعة. ويختلف كلام أديما نتوس الطويل عن كلام جلوكون؛ لأنه يبين واقعة تذهب إلى أنه إذا كانت العدالة تستحق الاختيار من أجل ذاتها، فإنها يجب أن تكون سهلة أو ممتعة (٩). إن مطالب جلوكون وأديمانتوس تؤسس المعيار الذى بواسطته يجب على المرء أن يحكم على ثناء سقراط للعدالة؛ فهى تجبر المرء على أن يبحث عما إذا كان سقراط، وإلى أى حد، قد أثبت فى محاورة «**الجمهورية**» أن العدالة تستحق أن نختارها من أجل ذاتها أو تكون ممتعة أو حتى تكفى بذاتها لأن تجعل الإنسان سعيدًا تمامًا فى وسط ما يُعتقد فى العادة أنه البؤس الأكثر شدة.

لكى يدافع سقراط عن قضية العدالة يتحول، فى حديثه مع جلوكون وأديمانتوس، إلى تأسيس المدينة. إن السبب فى كون هذا الإجراء ضروريا هو على النحو التالى : يُعتقد أن العدالة هى المحافظة على القانون، أو الإرادة الصارمة على إعطاء كل ذى حق حقه؛ أعنى ما يخصه وفقًا للقانون؛ مع أنه يُعتقد أيضًا أن العدالة مفيدة أو خيرة؛ غير أن طاعة القوانين أو إعطاء كل ذى حق حقه، وفقًا للقانون ليس مفيدًا بصورة تامة، لأن القوانين قد تكون سيئة: إن العدالة لا تكون، ببساطة مفيدة إلا عندما تكون القوانين خيرة، ويتطلب ذلك أن يكون الحكم الذى تصدر منه القوانين خيرًا إن العدالة لا تكون مفيدة تمامًا إلا فى مدينة فاضلة. وفضلاً عن ذلك، يتضمن إجراء سقراط أنه لا يعرف مدينة فعلية فاضلة، وهذا هو السبب فى أنه كان مجبرًا على تأسيس مدينة فاضلة. إنه يبرر تحوله إلى المدينة بأن العدالة يمكن أن تُكتشف بسهولة فى المدينة أكثر مما تكتشف فى الفرد البشرى، لأن المدينة أكبر من الفرد البشرى، ولذلك يلوح بأن هناك توازى بين المدينة والفرد البشرى، أو بصورة أكثر دقة، بين المدينة ونفس الفرد البشرى. وهذا يعنى أن التوازى بين المدينة والفرد البشرى يقوم على تجريد معين من الجسم البشرى. وبمقدار ما يكون هناك توازى بين المدينة والفرد البشرى، أو نفسه، تشبه المدينة على الأقل موجودا طبيعيا: مع أن هذا التوازى ليس كاملاً. وبينما يبدو أن المدينة والفرد قادران، على حد سواء، على أن يكونا عادلين، فإنه ليس من المؤكد أنهما يمكن أن يكونا سعيدين بصورة متكافئة (قارن: بداية الكتاب الرابع). لقد أعد مطلب جلوكون لسقراط والذى يذهب إلى أنه يجب الثناء على العدالة بغض النظر عما إذا كانت تمتلك صنوفًا دخيلة من الجذب أم لا، نقول أعد هذا المطلب التمييز بين عدالة الفرد وسعادته. كما أعدّ لهذا المطلب أيضًا الرأى العام الذى وفقًا له تتطلب العدالة تكريس الفرد الكامل للخير العام.

يتم تأسيس المدينة الفاضلة على مراحل ثلاث: المدينة المفيدة لصحة الجسم، أو مدينة الأشخاص الشرهين، والمدينة الطاهرة؛ أو مدينة المعسكر المسلح، ومدينة

الجمال؛ أو المدينة التى يحكمها الفلاسفة.

ويسبق تأسيس المدينة ملاحظة تقول إن أصل المدينة يكمن فى الحاجة البشرية، فكل موجود بشرى، عادل أو ظالم، يحتاج إلى أشياء كثيرة، ولهذا السبب يحتاج على الأقل، إلى الموجودات البشرية الأخرى. وتشبع المدينة المفيدة لصحة الجسم، بصورة ملائمة، الحاجات الأولية؛ أى حاجات الجسم. ويتطلب الإشباع الملائم ألا يمارس كل شخص إلا صناعة واحدة. وهذا يعنى أن كل شخص يؤدى معظم عمله من أجل الآخرين، ولكن الآخرين يعملون أيضًا من أجله، إن الجميع يتبادلون منتجاتهم بعضهم مع بعض، بوصفها منتجاتهم الخاصة. ستكون هناك ملكية خاصة، أى عن طريق العمل من أجل مصلحة الآخرين، يعمل كل شخص من أجل مصلحته الخاصة. والسبب فى أن كل شخص لا يمارس سوى صناعة واحدة هو أن الناس يختلفون بطبيعتهم بعضهم عن بعض؛ أعنى أن الأشخاص المختلفين قد وُهبوا صناعات مختلفة. ولأن كل شخص يمارس تلك الصناعة التى تناسبه بطبيعته، فإن العبء يكون أسهل على كل شخص. إن المدينة المفيدة لصحة الجسم مدينة سعيدة. فهى لا تعرف الفقر، ولا الإجبار، ولا الحكومة، ولا الحرب، وتأكل الحيوانات. إنها سعيدة على نحو يجعل كل عضو من أعضائها سعيدًا فيها وهى لا تحتاج إلى حكومة لأن هناك انسجامًا تامًا بين خدمة كل شخص وجزائه، إذ لا أحد يتعدى على أى شخص آخر. وهى لا تحتاج إلى حكومة؛ لأن كل شخص يختار بنفسه الصناعة التى تناسبه جيدًا؛ وليس هناك تنافر بين المواهب الطبيعية والخيارات المختلفة. كما أنه ليس هناك تنافر بين ما هو خير بالنسبة للفرد (أى اختياره للصناعة التى تناسبه جيدًا بالطبيعة) وما هو خير بالنسبة للمدينة، فالطبيعة قد رتّبت الأشياء حتى إنه لا وجود لفائض من الحدادين أو نقص للإسكافيين. إن المدينة المفيدة للجسم سعيدة لأنها عادلة، وهى عادلة لأنها سعيدة؛ العدالة فى هذه المدينة سهلة أو ممتعة وتتخلص من أى روح للتضحية بالنفس. إنها خيرة بدون أن يهتم أى شخص بعدالتها، إنها عادلة بطبيعتها. ومع ذلك، فهى غير تامة. فمن المستحيل للسبب

نفســه أن تكون الفوضى بوجـه عام مســتحـيلة. فالفوضى تكون ممكـنة إذا استطاع الناس أن يظلوا بريئين ، لكن من مـاهية البراءة أنها تُفقد بسـهولة؛ فالناس لا يمكن أن يكونوا عادلين إلا عن طريق المعرفة، ولا يستطيع الناس أن يكتسبوا المعرفة بدون مجـهود وبدون مقـاومة. ويمكن صيـاغة ذلك بصورة مـختلفة، بينـما تكون المدينة المفيـدة لصحة الإنسـان عـادلة بمعنى ما، فإنه ينقصـها الفضيلة أو السـمو، إذ إن هذه العدالة كمـا تمتلكها ليست فضيلة. إن الفـضيلة مستحيلة بدون عناء، ومـجهود، أو قمع الشر داخـل المرء. إن المدينة المفيدة لصحـة الإنسـان هى مدينة يكون فيـها الشر ساكنًا وهامـدًا. إن الموت لا يُذكر إلا عندمـا يبدأ الانتقـال من المدينة المفيدة لصـحة الإنسان إلى المرحلة الثانية(١٠). ولم يطلق سقراط على المدينة المفيدة لصحة الإنسان مدينة الناس الشرهين(*) ولكن جلوكون هو الذى أطلق عليـها هذه التسـمـية. ولم يعرف جلوكون تمامًا ما يقوله. وإذا تحدثنا بصورة حرفية، فإننا نقول إن المدينة المفيدة لصحة الإنسان هى مدينة بدون أناس شرهين (١١).

قبل أن تظهر المدينة الطاهرة، أو بالأحـرى قبل أن تؤسس، لابد أن تنهار المدنية المفيدة لصـحة الإنسـان. ويحدث انهيـارها عن طريق التحرر من الرغبـة فى الأشياء غيـر الضرورية؛ أعنى الأشياء غـير الضرورية لخـير أو لصحة الجـسم. وهكذا تنشأ مـدينة التـرف أو الانهـمـاك؛ المدينة الـتى تـتـصف بالنضـال من أجل الاكـتـسـاب اللامحـدود للثروة. ويستطيع المرء أن يـتوقع أن الأفراد فى هذه المدينة لا يمـارسون الصناعة الوحيدة التى حددتها الطبيـعة لكل شخص، ولكنهم يمارسون أى صناعة، أو مـجمـوعـة من الصناعات تحـقق مكسـبًا أكـبـر، أو لا يوجد تنـاظر بين الخدمـة والجزاء، ولذلـك لا يوجد رضا، وتـوجد صراعـات، وبالتالى حـاجة إلى حكـومة تستعيـد العدالة، ولذلك توجد حاجة إلى شىء آخر لا يوجـد تمامًا فى المدينة المفيدة لصحة الإنسـان، وأعنى تربية الحكام على الأقل، وبصفة خاصة التربية على العدالة. وهناك بالتأكيد حاجة إلى أرض إضافية، وتكون هناك، من ثم حرب حرب العدوان

(*) الاسـم الذى أطلقه هو «مدينة من الخنازير»، قارن الجمهورية ص ٣٧١ (المراجع).

وبناء على المبدأ القائل «لكل شخص صناعة» يطالب سقراط بأن يتكون الجيش من الأشخاص الذين ليس لهم سوى صناعة المحاربين. ويبدو أن صناعة المحاربين أو الحراس تفوق الصناعات الأخرى إلى حد كبير. ويبدو حتى الآن كما لو كانت كل الصناعات ذات رتبة متساوية، والصناعة الكلية الوحيدة، أو الصناعة الوحيدة التى تلازم كل الصناعات، هى صناعة جمع المال [١٢]. ونستقبل الآن اللمحة الأولى عن الترتيب الحقيقى للصناعات. هذا الترتيب هو ترتيب هرمى، فالصناعة الكلية هى الصناعة الأسمى والأعلى، الصناعة التى توجد كل الصناعات الأخرى، التى لا يمكن أن يمارسها، من حيث هى كذلك، مزاولو الصناعات سوى الأسمى منهم. وصناعة الصناعات هذه هى قطعًا الفلسفة. إننا لا نُخبر فى الوقت الحاضر إلا بأن المحاربين يجب أن تكون لديهم طبيعة تشبه طبيعة ذلك الوحش الفلسفى، أى الكلب[*]. لأن المحاربين يجب أن يكونوا، من جهة، ذوى شهامة، وبالتالى حادى الطبع، وقساة، ويكونوا مهذبين من جهة أخرى؛ لأنهم يجب أن يكونوا قساة تجاه الغرباء، ونبلاء بالنسبة لأقرانهم وشركائهم. ويجب أن تكون لديهم محبة منزهة لأقرانهم، وكراهية منزهة بالنسبة للغرباء. ويحتاج الأشخاص الذين يمتلكون هذه الطبائع الخاصة أيضًا إلى تربية خاصة. إنهم يحتاجون من أجل عملهم إلى تدريب على فن الحرب. بيد أن هذه التربية ليست هى التربية التى اهتم بها سقراط أساسًا. إنهم المحاربون الجيدون بالطبيعة، وهم الأشخاص المسلحون فقط والمدربون على الحروب، إنهم لا محالة المالكون الوحيدون للسلطة السياسية. كما أن عهد البراءة قد مضى، فالشر قائم فى المدينة، وبالتالى فى المحاربين أيضاَ. وبالتالى، فإن التربية التى يحتاج إليها المحاربون أكثر من أى شخص آخر هى فضلاً عن ذلك تعلم الفضيلة المدنية. وهذه التربية هى: تعلم «الموسيقى»، وهو تعليم يكون عن طريق الشعر والموسيقى بصفة خاصة. وليس كل الشعر والموسيقى مناسبًا لأن يجعل

(*) طبقة الجنود أو المحاربين - وسوف يطلق عليهم «طبقة الحراس» - هم فى رأى أفلاطون من طبيعة «الكلب الأصيل» القادر على الحراسة وهى تجمع بين اللين والشدة، ثم لابد أن يضيف إلى ذلك صفة أخرى هى الحماسة الفياضة، وهى من صفات الفيلسوف (المراجع).

الناس مواطنين صالحين بوجه عام، والمحاربين الصالحين أو الحراس بوجه خاص. ولذلك يجب استبعاد الشعر والموسيقى اللذين لا يحققان هذه الغاية السياسية - الأخلاقية من المدنية. وكان سقراط بعيداً للغاية عن أن يطالب بأن شعر هوميروس وسوفكليس يجب أن يحل محل صانعى الكلام الفارغ الذى لا يؤدب النفس ولا يهذبها؛ إذ إن الشعر الذى يطالب به للمدينة الفاضلة لابد أن يكون شعراً حقيقيا. إنه يطالب بصفة خاصة بأنه يجب تصور الآلهة بوصفها نماذج للامتياز البشرى؛ أعنى لنوع الامتياز البشرى الذى يمكن، ويجب أن يطمح إليه الحراس. ويتم اختيار الحكام من بين صفوة الحراس. ومع ذلك لا تكفى التربية المفروضة، مع أنها ممتازة ومؤثرة، إذا لم يدعمها النوع الصحيح من المؤسسات؛ أعنى الشيوعية المطلقة، أو التخلى الكامل الممكن عن الملكية الخاصة، فكل شخص قد يدخل مسكن الآخر كما يريد. ولا يأخذ الحراس نقوداً من أى نوع بوصفها مكافأة على خدمتهم للصناع المناسبين، بل يأخذون فقط قدراً كافيًا من الطعام، وقد نفترض قدراً من الضروريات الأخرى.

دعنا نرى بأية طريقة تكشف المدينة الفاضلة التى وصفناها الآن عن أن العدالة خيرة أو حتى جذابة من أجل ذاتها. إن القول بأن العدالة، أو ملاحظة التناسب العادل بين الخدمة والجزاء، بين العمل من أجل الآخرين ومصلحة المرء الخاصة، ضرورية، يظهر فى المناقشة مع ثراسيماخوس عن طريق مثال مجموعة اللصوص. إن تربية الحراس كما اتفق عليها بين سقراط وأديمانتوس ليست تعليمًا للعدالة[١٣]. فهى تعليم للشجاعة والاعتدال. فتعليم الموسيقى بوجه خاص، من حيث إنه يتميز عن تعليم الألعاب الرياضية، هو تعليم للاعتدال، وهذه وسيلة لتعليم حب الجميل؛ أعنى لما هو بطبيعته جذاب فى ذاته. وقد يقال إن العدالة بالمعنى الضيق والدقيق تنبع من الاعتدال، أو من الربط المناسب للاعتدال والشجاعة. ولذلك يبين سقراط الفرق بين مجموعة اللصوص والمدينة الفاضلة، ويكمن الفرق الجوهرى فى واقعة مؤداها أن القطاع المسلح والحاكم للمدينة الفاضلة ينعشهم حب الجميل، حب كل شىء بارع الجمال ويستحق الثناء. إنه

يجب ألا يُبحث عن الفرق إلا فى الواقعة التى تقول إن المدينة الفاضلة توجهها اعتبارات العدالة فى علاقاتها بالمدن الأخرى؛ اليونانية أو الفوضوية إن حجم قطعة الأرض التى تقام عليها المدينة الفاضلة يحدده حاجات المدينة الخاصة المعتدلة، ولا يحدده شىء آخر (١٤). وربما تظهر الصعوبة بصورة أكثر وضوحًا مما يقوله سقراط عندما يتحدث عن الحكام. إذ إن الحكام يجب أن يمتلكوا صفة الاهتمام بالمدينة، أو حب المدينة، إلى جانب الصفات الأخرى المطلوبة؛ لكن من المحتمل جدا أن الإنسان عندما يحب ما فيه مصلحة، يشعر أنه يتوحد مع مصلحته الخاصة، أو عندما يحب ما فيه سعادته، يعتقد أنه شرط سعادته الخاصة. إن الحب المذكور هنا ليس منزهًا بوضوح بالمعنى الذى يحب به الحاكم المدينة أو خدمته المدينة، من أجل ذاتها. وقد يفسر ذلك لماذا طالب سقراط بضرورة تكريم الحكام أثناء حياتهم وبعد مماتهم (١٥). وعلى أية حال لن توجد الدرجة الأسمى للاهتمام بالمدينة وبمدينة أخرى، إذا لم يؤمن كل شخص بالأكذوبة(*) التى تقول إن كل الزملاء من المواطنين، وهم فقط أخوة (**). وبدون مبالغة، لا يتم استعادة الانسجام بين المصلحة الذاتية ومصلحة المدينة ذلك الانسجام الذى فُقد مع انهيار المدينة المفيدة لصحة الإنسان. ومن ثم لا عجب أن يعبر أديمانتوس، فى بداية الكتاب الرابع، عن عدم رضائه بحالة الجنود فى المعسكر المسلح. اقرأ داخل سياق الحجة كلها، رد سقراط على هذه النتيجة: إن الإنسان لا يمكن أن يكون سعيدًا إلا من حيث إنه عضو من أعضاء مدينة سعيدة؛ بداخل هذه الحدود يمكن أن يكون الإنسان، أو أى جزء من المدينة، سعيدًا؛ والتكريس الكامل للمدينة السعيدة هو العدالة. ويبقى أن نرى ما إذا التكريس الكامل للمدينة السعيدة هو ـ أو يمكن أن يكون ـ سعادة الفرد (١٦).

ويتجه سقراط وأصدقاؤه، بعد تأسيس المدينة الفاضلة التى تكون، فى الغالب،

(*) الأكذوبة الكبرى التى كان يريد أفلاطون أن يشيعها بين المواطنين هى أن الناس معادن، وأن الحكام على وجه الدقة من معدن الذهب (المراجع).

(**) قارن «هدفنا أن نكفل أكبر قدر ممكن من السعادة للدولة بأسرها، والعدالة لا تمثل على خير وجه إلا فى دولة كهذه» الجمهورية ص ٤٢٠ (المراجع).

مكتملة، إلى البحث عما إذا كانت فيها عدالة أو ظلم، وعما إذا كان الإنسان الذى يجب أن يكون سعيدًا، لابد أن يمتلك العدالة أو الظلم [١٧] (أى أن يكون عادلاً أو ظالمًا). ويبحثون فى البداية عن الفضائل الثلاث غير العدالة (أعنى الحكمة، والشجاعة، والاعتدال). أما المدينة التى تؤسس وفقًا للطبيعة، فتكون الحكمة من خصائص الحكام، من خصائص الحكام وحدهم؛ لأن الحكماء هم بالطبيعة القطاع الأصغر فى أى مدينة، وإذا لم يكونوا هم وحدهم قادة المدينة، فإن ذلك لن يكون خيراً لها. وفى المدينة الفاضلة، تكون الشجاعة من خصائص طبقة المحاربين؛ لأن الشجاعة السياسية، من حيث إنها تتميز عن عدم الخوف الفظ، لا تنشأ إلا عن طريق التربية فى أولئك الذين يكونون بطبيعتهم مناسبين لها. ويجب أن يوجد الاعتدال فى جميع أجزاء المدينة الفاضلة، وفى هذا السياق الحالى ، فإن الاعتدال لا يعنى على وجه الدقة ما كان يعنيه عندما تمت مناقشة تربية المحاربين، وإنما بالأحرى ضبط ما هو سيئ بالطبيعة عن طريق ما هو أفضل بالطبيعة، ذلك الضبط الذى يصبح الكل بواسطته منسجمًا. وبمعنى آخر، الاعتدال هو اتفاق الأسمى والأدنى على نحو طبيعي من حيث إنهما يجب أن يحكما فى المدينة. ولأن عملية الضبط وكون الشخص يُضبط يختلفان، فإنه يجب على المرء ألا يفترض أن اعتدال الحكام هو نفسه اعتدال المحكومين. وعندما وجد سقراط وجلوكون الفضائل الثلاث المذكورة فى المدينة الفاضلة بسهولة، وجدا أنه من الصعب إيجاد العدالة فيها؛ لأن العدالة، كما يقول سقراط، واضحة جدا فيها. إن العدالة تكمن فى أن يفعل كل شخص الشيء الوحيد الذى يخص المدينة، وتكون طبيعته مناسبة جداً له، أو ببساطة، فى اهتمام كل شخص بمهنته الخاصة أو أن ينصرف كل فرد إلى ما يعنيه، وبفضل العدالة، مفهومة على هذا النحو، تكون الفضائل الثلاث الأخرى فضائل[١٨]. وبصورة أكثر دقة، تكون المدينة عادلة إذا أدى كل واحد من أجزائها الثلاثة (أعنى جامعى المال، والمحاربين، والحكام) عمله الخاص وأدى عمله الخاص فقط [١٩]. إن العدالة بالتالى مثل الاعتدال، وخلافًا للحكمة والشجاعة، ليست مطلوبة لجزء واحد، وإنما هى مطلوبة لكل جزء، ولذلك تمتلك العدالة، مثل

الاعتـدال، طابعًا مختلفًا فى كل طبقـة من الطبقات الثلاث. ويجب على المرء أن يفترض، مثلًا، أن عـدالة الحكام الحكماء تتأثر بحكمتهم، وتتـأثر عدالة جامعى المال بافتقـارهم إلي الحكمة، لأنه حـتى إذا لم تكن شجـاعة المحـاربين سـوى شجـاعة سياسيـة أو مدنية، وليست شجاعـة خالصة وبسيطة[٢٠]، فمن المعقـول أن عدالتهم أيضًا ـ ولا نقـول شيـئًا عن عدالة جـامعى المال ـ لا تكون عـدالة خالصـة وبسيطة. ولكى نكتشف العـدالة الخالصة والبسيطة، يصـبح من الضرورى عندئذ أن ننظر فى العدالة فى الإنسان الفـرد. وسيكون هذا النظر أكثر سهـولة إذا توحدت العدالة فى الفرد مع العـدالة فى المدينة، ويتطلب ذلك أن يتكون الفرد، أو بالأحرى، نفـسه من الأنواع الثـلاثة ذاتها مـن «الطبائع» مـثل المدينة. ونظر مـؤقت إلي النفس، يبـدو أنه يبرهن على هذا المطلب: فـالنفس تحتوى على الرغـبة، والشهامـة أو الغضب [٢١]، والعـقل، مثلمـا تتكون المدينة من جـامعى المـال، والمحاربين، والحكام. ولذلك قـد نسـتنتج أن الإنسان يكون عـادلًا إذا أدى كل جزء من أجـزاء نفسـه عملـه الخاص، وفقط عـمله الخاص؛ أى إذا كانت نفسه فى حالة من الصحة. لكن إذا كانت العدالة هى صـحة النفس، وكـان الظلم، على العكس، هو مـرض النفس، فإنه يتـضح أن العـدالة تكون خـيرا، ويكـون الظلم شرا، بغـض النظر عمـا إذا عُـرف المرء، أو لم يُعرف، بأنـه عادل أو ظالم [٢٢]. إن الإنسان يكـون عادلًا إذا كان الجـزء العاقل فـيه حكيمًـا وهو الّذى يحكـم [٢٣]، وإذا سـاعده الجـزء الشهـم، من حيث إنه خـاضع للجزء العـاقل وحليفه، فى ضبط الـرغبات الكثيـرة التى تصبح لا محالة راغـبة فى المال أكـثر وأكثـر. وهذا يعنى، على أية حـال، أن الإنسان الذى تحكم فـيه الحكـمة الجـزأين الآخرين، أعنى الإنسـان الحكيم، هو وحـده الذى يستطيع أن يكون عـادلًا بحق [٢٤]. ولا عجب إذن أن الإنسـان العادل يبـرهن باستـمرار على أنه يتـحد مع الفيـلسوف[٢٥]. وجـامعـو المال والمحـاربون ليسـوا عـادلين بحق حـتى فى المدينة العادلة؛ لأن عدالتهم تُستمد فقط من تعود ما من نوع أو آخر من حيث إنه يتميز عن الفلسفة، ولذلك فإنهم يتوقون إلى الطغيـان فى أعماق نفوسهم؛ أعنى أنهم يتوقون إلى الظلـم الكامل [٢٦]. وبالتالـى نرى كيف كان سـقراط على حق عندمـا توقع أن

يجد الظلم في المدينة الفاضلة[٢٧]. ولا يعني ذلك بالطبع إنكار أن غير الفلاسفة، من حيث إنهم أعضاء في المدينة الفاضلة يفعلون بصورة عادلة أكثر مما يفعلون من حيث إنهم أعضاء في مدن أدنى.

إن عدالة أولئك الذين ليسوا حكماء تظهر في صورة مختلفة عندما يُنظر إلى العدالة في المدينة من جهة، ويُنظر إلى العدالة في النفس من جهة أخرى. وتبين هذه الواقعة أن التوازى بين المدينة والنفس معيب. إن هذا التوازى يستلزم القول بأنه مثلما أن المحاربين يحتلون منزلة أعلى في المدينة من جامعي المال، فكذلك تحتل الشهامة منزلة أعلى في النفس من الرغبة. ومن المعقول جدا أن أولئك الذين يدعمون المدينة ضد الأجنبي والأعداء المحليين وأولئك الذين تلقوا تربية موسيقية يستحقون احترامًا أكثر من أولئك الذين تعوزهم المسئولية العامة والتربية الموسيقية أيضًا. بيد أنه أقل معقولية أن نقول أن الشهامة من حيث هي كذلك تستحق احترامًا أكثر من الرغبة من حيث إنها كذلك. صحيح أن «الشهامة» تتضمن تنوعًا كبيرًا من ظواهر تمتد من السخط الأكثر نبلًا على الظلم، والحطة، والوضاعة إلى غضب الطفل المدلل الذي يستاء من كونه محرومًا من أي شيء يريده، حتى إن كان سيئًا. لكن الشئ نفسه يصدق أيضًا على «الرغبة»، إذ إن نوعًا من الرغبة هو **«الحب»** يمتد في صوره الصحيحة من الاشتياق إلى الخلود عن طريق النسل إلى الاشتياق إلى الخلود عن طريق الشهرة الخالدة عن طريق المشاركة بواسطة المعرفة في الأشياء التي لا يمكن أن تتغير من كل جانب. ومن ثم فإن التأكيد أن الشهامة أعلى في المنزلة من الرغبة من حيث هي كذلك أمر محل خلاف. دعنا لا ننسى مطلقًا أنه عندما يكون هناك **حب** فلسفي، لا تكون هناك شهامة فلسفية[٢٨]، أو بمعنى آخر دعنا لا ننسى أن «ثراسيماخوس» يجعل الشهامة متجسدة بصورة مرئية أكثر مما يجسد الرغبة. ويقوم التأكيد الذي نتحدث عنه على تجريد متعمد من **الحب** Eros [*]، تجريد تتسم به محاورة **الجمهورية**.

ويظهر هذا التجريد بصورة صارخة في واقعتين: عندما يذكر سقراط الحاجات

(*) Erosهو الحب الجارف أو الشهواني الذي يصفه أفلاطون بالنحل المجنح (المراجع).

الأساسية التى تؤدى إلى نشأة المجتمع البشرى، فإنه لا يتحدث عن الحاجة إلى التكاثر، وعندما يصف الطاغية الظلم المتجسد، فإنه يصوره بوصفه **حبا** متجسداً[٢٩]. وفى مناقشة موضوع المنزلة الخاصة بالشهامة والرغبة لا يتحدث عن **الحب**[٣٠]، ويبدو أن هناك توترًا بين الحب والمدينة، وبالتالى بين **الحب** والعدالة، فعن طريق تقدير الحب فقط تستطيع المدينة أن تأخذ مكانتها الحقة. إن **الحب** يطيع قوانينه الخاصة، وليس قوانين المدينة مهما كانت خيرة؛ أى أنه فى المدينة الفاضلة، يخضع **الحب** ببساطة لما تتطلبه المدينة. وتتطلب المدينة الفاضلة أن يكون كل حب المرء لنفسه - أى كل حب تلقائى لوالديه، ولأولاده، ولأصدقائه، ومحبوبته - يجب أن يُكرس للحب العام لما هو عام ومشترك. إن حب المرء لذاته يجب أن يُلغى بقدر المستطاع، إلا من حيث إنه حب للمدينة بوصفها هذه المدينة الخاصة، أى بوصفها مدينة المرء الخاصة. وبقدر المستطاع تحل الوطنية محل **الحب**، وترتبط الوطنية ارتباطًا وثيقًا بالشهامة، والشوق إلى القتال، و«حدة الطبع»، والغضب، والحنق، أكثر من ارتباطها بالشوق إلى **الحب**.

وبينما يكون من الضرر أن يبادر المرء إلى الخلاف مع أفلاطون، لأنه لم يكن ديمقراطيا ليبراليا، فإنه من الضرر كذلك أن يطمس الفرق بين المذهب الأفلاطونى والديمقراطية الليبرالية، لأن المقدمتين اللتين تقولان إن «أفلاطون مثير للإعجاب»، و«الديمقراطية الليبرالية مثيرة للإعجاب»، لا تؤديان بصورة مشروعة إلى النتيجة التى تقول إن أفلاطون ليبرالى ديمقراطى. إن تأسيس المدينة يبدأ من واقعة مؤداها أن الناس مختلفون بطبيعتهم، ويبرهن هذا على أنه يعنى أن الناس ذوو رتب غير متساوية بالطبيعة. فهم غير متساوين، بصفة خاصة بالنسبة لقدرتهم على تحصيل الفضيلة. ويزداد التفاوت وعدم المساواة الذى يرجع إلى الطبيعة ويتعمق عن طريق الأنواع المختلفة من التربية أو التعود، وطرق الحياة المختلفة (أعنى الشيوعية أو اللاشيوعية) التى تتمتع بها الأجزاء المختلفة للمدينة الفاضلة. وهكذا تغدو المدينة الفاضلة مشابهة لمجتمع طبقى. إنها فى محاورة **الجمهورية** تذكرنا بالنظام الطبقى فى مصر القديمة، على الرغم من أنه يتضح تمامًا أن الحكام فى مصر كانوا كهنة

وليسوا فلاسفة [٣١]. وفى هذه المدينة الفاضلة ليس مولد المرء، أو سلالته هو الذى يحدد بالقطع إلى أى الطبقات ينتمى، وإنما ما يحدد ذلك فى المقام الأول هو مواهبه الطبيعية. بيد أن ذلك يؤدى إلى صعوبة؛ إذ إنه لا يفترض أن أعضاء الطبقة العليا، الذين يعيشون بصورة مشاعة يعرفون منْ هم آباؤهم الطبيعيون؛ لأنه يُفترض أنهم ينظرون إلى كل الرجال والنساء الذين ينتمون إلى الجيل القديم على أنهم آباؤهم. ومن جهة أخرى يجب أن ينتقل الأطفال الموهوبون من الطبقة الأدنى اللاشيوعية إلى الطبقة العليا (والعكس صحيح)؛ ولأنه لا يمكن معرفة مواهبهم الأسمى بالضرورة لحظة ميلادهم، فمن المحتمل أن يعرفوا آباءهم الطبيعيين، ويرتبطوا بهم؛ ويبدو أن هذا لا يناسبهم للانتقال إلى الطبقة العليا. وثمة طريقتان يمكن بواسطتهما التخلص من هذه الصعوبة وإزالتها. **الأولى** هى مد الشيوعية المطلقة إلى الطبقة الأدنى؛ وأيضا مد التربية الموسيقية إلى هذه الطبقة [٣٢]، إذا وضعنا فى الاعتبار العلاقة بين طريقة الحياة والتربية. لقد ترك سقراط، فيما يرى أرسطو[٣٣]، مسألة ما إذا كانت الشيوعية المطلقة فى المدينة الفاضلة مقتصرة على الطبقة العليا، أو تمتد أيضًا إلى الطبقة الأدنى، نقول لقد ترك هذه المسألة دون أن يحسمها. ويتفق ترك هذه المسألة دون حسمها والبت فيها مع فكرة سقراط السيئة عن أهمية الطبقة الأدنى [٣٤]. ومع ذلك لا يمكن أن يكون هناك سوى شك قليل فى أن سقراط يريد أن يحصر الشيوعية والتربية الموسيقية فى الطبقة العليا وحدها[٣٥]. ولذلك لكى يزيد الصعوبة التى ذكرناها، فإنه قلما يستطيع أن يتجنب جعل عضوية الفرد فى الطبقة العليا أو الطبقة الأدنى هرمية، ويخالف بالتالى مبدأ من المبادئ الأولية للعدالة. وبغض النظر عن هذا، فإن المرء قد يتساءل عما إذا كان يمكن رسم خط واضح تمامًا بين أولئك الموهوبين وغير الموهوبين فى وظيفة الحراس، وعما إذا كان بالتالى من العدل أن ننسب الأفراد إلى طبقة عليا أو طبقة دنيا أمرًا ممكنًا، وبالتالى عما إذا كان يمكن أن تكون المدينة الفاضلة عادلة [٣٦]. إذا كان من الممكن أن يكون الأمر كذلك، أعنى إذا كانت الشيوعية مقتصرة على الطبقة الأعلى، فستكون هناك عزلة بين طبقة جامعى المال وبين الفلاسفة من حيث هم فلاسفة؛ لأنه قد لا يكون

هناك سوى فيلسوف واحد فى المدينة، ولا يكون هناك قطيع على الإطلاق. أى أن المحاربين هم الطبقة الوحيدة التى تكون سياسية تمامًا أو عامة أو مكرسة تمامًا لخدمة المدينة؛ ولذلك يمثل المحاربون وحدهم الحالة الأكثر وضوحًا للحياة العادلة بمعنى ما لكلمة «عادل».

من الضرورى أن نفهم لماذا تقتصر الشيوعية فقط على الطبقة العليا، أو ما هى العقبة الطبيعية بالنسبة للشيوعية. إن ذلك الذى يكون بالطبيعة خاصا، أو ملكًا «للإنسان هو الجسم، والجسم وحده» (٣٧). وتحث حاجات أو رغبات الجسم الإنسان على أن يمد مجال ما هو خاص؛ مجال ما يكون خاصا بكل شخص، إلى أقصى حد ممكن. ويقاوم هذا النضال الأكثر قوة التربية الموسيقية التى تسبب الاعتدال؛ أعنى أنه يبدو أن قلة من الناس فقط هم وحدهم قادرون على تدريب قاس للنفس. ومع ذلك، فإن هذا النوع من التربية لا يستأصل الرغبة الطبيعية لكل واحد بالنسبة للأشياء أو الموجودات البشرية التى تخصه، إن المحاربين لا يقبلون الشيوعية المطلقة إذا لم يخضعوا للفلاسفة. ومن ثم يصبح جليا أن النضال من أجل ما يقتنيه المرء لا تقاومه سوى الفلسفة؛ أى لا يقاومه سوى البحث عن الحقيقة الذى لا يمكن أن يكون، من حيث هو كذلك، ملكية خاصة للمرء، وبينما يكون الجسم هو ما يقتنيه بالطبيعة وهو أمر يخص المرء وحده، فإن العام بالطبيعة هو العقل؛ العقل الخالص وليست النفس بوجه عام. ولا يكون لسمو الشيوعية على اللاشيوعية، كما تعلمنا إياه محاورة «الجمهورية» معقولاً إلا من حيث إنه انعكاس سمو الفلسفة على ما هو ليس فلسفة. ويناقض ذلك بوضوح نتيجة الفقرة السابقة. ويمكن حل التناقض، وينبغى حله عن طريق التمييز بين معانى العدالة. ولا يمكن أن يصبح هذا التمييز واضحًا قبل أن يفهم المرء تعاليم محاورة **«الجمهورية»** الخاصة بالعلاقة بين الفلسفة والمدينة، ولذلك يجب علينا أن نقوم ببداية جديدة.

يبدو فى نهاية الكتاب الرابع كما لو كان سقراط قد أكمل المهمة التى فرضها عليه «جلوكون» و «أديمانتوس» ، فقد بين أن العدالة من حيث إنها صحة للنفس

لا تكون مرغوبة فقط بسبب نتائجها، وإنما تكون مرغوبة، فضلاً عن ذلك، من أجل ذاتها. غير أنه تواجهنا فى بداية الكتاب الخامس بصورة مفاجئة بداية جديدة، يواجهنا تكرار لمشهد حدث فى البداية، ففى البداية نفسها وبداية الكتاب الخامس (وليس فى مكان آخر) يأخذ رفاق سقراط قرارًا، ويوافق سقراط على هذا القرار دون أن يكون قد شارك فى صنعه[٣٨]. لقد سلك رفاق سقراط فى كلتا الحالتين مثل المدينة (أى مجلس من مجالس المواطنين)، بوصفهم أصغر مدينة ممكنة[٣٩] بيد أنه يوجد هذا الاختلاف الحاسم بين المشهدين، ففى حين أن ثراسيماخوس لم يكن موجودًا فى المشهد الأول، فإنه قد أصبح عضواً من أعضاء المدينة فى المشهد الثانى. ويبدو أن أساس المدينة الفاضلة يتطلب أن يتحول ثراسيماخوس إلى أحد مواطنيها.

فى بداية الكتاب الخامس يقوم رفاق سقراط بإجباره على أن يتحدث عن موضوع الشيوعية بالنسبة للنساء والأطفال. ولم يعترضوا على الاقتراح نفسه بالطريقة التى اعترض بها أديمانتوس على الشيوعية بالنسبة للملكية فى بداية الكتاب الرابع، لأنه حتى أديمانتوس لم يعد الشخص نفسه الذى كانه فى ذلك الوقت. إنهم لم يريدوا سوى أن يعرفوا الطريقة الدقيقة التى يجب أن تدار بها الشيوعية الخاصة بالنساء والأطفال. ويقوم سقراط باستبدال هذه المسألة بأسئلة أكثر صرامة وحسمًا، وهى:

١ـ هل هذه الشيوعية ممكنة؟

٢ـ هل هى مرغوبة؟ ويبدو أن الشيوعية الخاصة بالنساء هى نتيجة فرض سابق للمساواة بين الجنسين فيما يخص العمل الذى ينبغى عليهما أن يؤدياه لأن المدينة لا تستطيع أن تفقد نصف سكانها الناضجين أو تحرمهم من عملها وقوتها الدفاعية، فليس هناك اختلاف جوهرى بين الرجال والنساء فيما يتعلق بالمواهب الطبيعية بالنسبة للصناعات المختلفة. إن الحاجة إلى مساواة الجنسين تتطلب ثورة كاملة فى العرف؛ ثورة تُقدم هنا على أنها صدمة أقل مما تُقدم على أنها شىء يبعث على

الضحك؛ ويُبرر هذا المطلب على أساس أن النافع هو وحده العادل أو النبيل، وأن ما يكون سيئًا ، أعني ضد الطبيعة، هو فقط ما يبعث على الضحك، ويُرفض الاختلاف المألوف فى السلوك بين الجنسين بوصفه ضد الطبيعة، والهدف من التغيير الثورى هو أن يحدث النظام وفقًا للطبيعة [٤٠]. لأن العدالة تستلزم أنه يجب على كل موجود بشرى أن يمارس المهنة التى تناسبه، أو يناسبها بالطبيعة بغض النظر عما قد تمليه العادة أوالعرف. يبين سقراط فى البداية أن المساواة بين الجنسين ممكنة، أعنى أنها تتفق مع طبيعة الجنسين كما تظهر طبيعتها، عندما يُنظر إليها من جهة المقدرة على ممارسة المهن المتنوعة، ثم يبين أن ذلك أمر مرغوب. وفى البرهنة على إمكان ذلك، يتغاضى تماما عن الاختلاف بين الجنسين فيما يتعلق بالإنجاب[٤١]. وهذا يعنى أن حجة محاورة «الجمهورية» بأكملها، التى وفقًا لها تكون المدينة جماعة من الصناع الذكور والإناث تتجرد إلى أقصى حد من النشاط الأسمى الذى يكون جوهريا للمدينة الذى يحدث «بالطبيعة»، ولا يحدث «عن طريق المهنة» (*).

ثم يتحول سقراط إلى الشيوعية التى تخص النساء والأطفال، ويبين أنها أمر مرغوب فيه، لأنها تجعل المدينة أكثر «وحدة»، وأكثر كمالاً من مدينة تتكون من أسر منفصلة. إن المدينة يجب أن تشبه بقدر المستطاع موجوداً بشريا، أو جسمًا حيا واحدًا، أعنى أنها تشبه موجوداً بشريا [٤٢]. ونفهم الآن جيداً إلى حد ما، لماذا بدأ سقراط مناقشته للعدالة بافتراض تواز مهم بين المدينة والفرد. لقد كان يتصور مقدمًا الوحدة العظيمة الممكنة للمدينة. ولا يعنى إلغاء الأسرة بالطبع إدخال استباحة المحرمات أو الاختلاط ، وإنما يعنى التنظيم الأكثر قسوة للمخالطة الجنسية من وجهة نظر ما يكون مفيداً للمدينة أو ما هو مطلوب للصالح العام. وربما يقول المرء إن النظر إلى ما هو مفيد يلغى الاعتبار النظرى المعظم أوالمقدس[٤٣] إذ يجب

(*) أى أن نشاط الجنسين فى المدينة يتم وفقًا للمواهب الطبيعية وليس وفقًا لما يقرره العرف (المراجع) .

أن يتزوج الذكـور الإناث بهدف إنتاج أفـضل نسل فقط، بالروح التى يتصـرف بها مـربو الكلاب، والطيور، والخـيل؛ أى أن مـزاعم الحب تخمـد وتهـدأ ببسـاطة. إن النظام الجـديد يؤثر بصورة طبيعـية فى المحـرمات المألوفـة ضد الزنا، أى القـواعد الأكثـر قداسة للعـدالة المألوفة (٤٤). فى ظل التخطيط الجـديد، لا يعرف أحد آباءه الطبيـعيين، وأطفالـه، وأخوته، وأخواته، لكن سينـظر كل واحد إلى كل الناس من الجـيل القديـم على أنهم آباؤه وأمـهاته، وسـينظر إلى جيله هو على أنهم أخـوته، وأخواته، وسـينظر إلى الجيل الأصـغر على أنهم أولاده (٤٥). غير أن ذلك يعنى أن المدينة التى تتكون وفقًا للـطبيعة تعيش فى جانب أكـثر أهمية وفقًا للعـرف أكثر مما تعيش وفقًا للطبيعة. ولهذا السبب نشـعر بخيبة أمل لأن نرى أنه ما أن يتبنى سقراط مسألة مـا إذا كانت الشيوعيـة التى تخص النساء والأطفال ممكنة، فإنه يـتخلى عنها فى الحال (٤٦).ولما كان التنظيم الذى نتحدث عنه لا غـنى عنه للمدينة الفاضلة، فإن سقراط يترك السؤال عن إمكان المدينة الفاضلة مـفتوحًا؛ أى المدينة العادلة من حيث هى كذلك. ويحـدث هذا لمستـمعيـه ولقُراء مـحاورة **«الجمـهورية»** بعد أن قـاموا بالتـضحيـات العظيمـة ـ مثل التـضحية **بالحب**، وبالأسرة أيضًـا ـ من أجل المدينة العادلة.

لم يُسـمح لسـقراط لمدة طويلة أن يهـرب من واجـبه المخـيف بأن يجـيب عن السـؤال الذى يخص إمكان قيـام المدينة العـادلة. إذ أجبـره «جلوكون» برجـولة أن يواجـه هذا السـؤال. وربما نقـول أنه بتـهـربه الظاهر إلى مـوضـوع الحـرب ـ وهو موضوع أكـثر سهولة وجاذبيـة فى حد ذاته من شيوعيـة النساء والأطفال ـ مع ذلك فهو يعالج الموضوع بناء على المتطلبـات الملحة للعدالة، وعلى هذا النحو سلب هذا الموضوع كـثيـراً من جاذبيـته، فـإنه اضطر «جلوكون» أن يجـبره على أن يـعود إلى السـؤال الأساسى. وليكـن الأمر كـذلك، إلا أن السؤال الـذى عاد إليـه «سقـراط» و«جلوكون» ليس هو الـسؤال نفســه الذى تركاه. إن السؤال الذى تركـاه هو ما إذا كانت المدينة الفاضلة ممكنة، بالمعنى الذى يتفق مع الطبيعة البشرية. أما السؤال الذى

عادا إليه فهو ما إذا كانت المدينة الفاضلة ممكنة، بمعنى أنها يمكن أن توجد عن طريق تحويل مدينة موجودة بالفعل [٤٧]. وقد يُعتقد أن السؤال الأخير يفترض الإجابة الإيجابية عن السؤال الأول، بيد أن ذلك ليس صحيحًا تمامًا. فكما نعرف الآن يتجه مجهودنا كله لاكتشاف ماذا عساها أن تكون العدالة (حتى إننا نستطيع أن نرى كيف أنها ترتبط بالسعادة) بحثًا عن «العدالة ذاتها» من حيث إنها «نموذج». ونحن بالبحث عن العدالة ذاتها ـ من حيث إنها نموذج ـ نعنى ضمنًا أن الإنسان العادل والمدينة العادلة لا يكونان عادلين تمامًا، ولكنهما يقتربان بالفعل من العدالة ذاتها بقدر الإمكان [٤٨]؛ لأن العدالة ذاتها هى وحدها العادلة تمامًا [٤٩]. ويتضمن ذلك أنه حتى المؤسسات المميزة للمدينة العادلة (أى الشيوعية المطلقة، والمساواة بين الجنسين، وحكم الفلاسفة) هى عادلة فحسب. إن العدالة فى ذاتها ليست ممكنة بالتالى بالمعنى الذى تستطيع أن تخرج إلى حيز الوجود؛ لأنه لا يمكن باستمرار أن يجرى عليها أى تغيير أيا كان. إن العدالة «مثال» أو «صورة» واحدة «لمثل» كثيرة. والمثل هى الأشياء الوحيدة التى «توجد» بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة؛ أعنى أنها توجد دون أن يخالطها أى قدر من اللاوجود؛ لأنها تجاوز كل صيرورة، وما يصير هو الذى يكون بين الوجود واللاوجود. ولما كانت المثل هى الأشياء الوحيدة التى لا يعتريها تغير، فإنها تكون، بمعنى ما علّة كل تغير، وكل الأشياء التى تخضع للتغير. فمثال العدالة مثلاً هو علة أى شىء (أى الموجودات البشرية، والمدن، والقوانين، والأوامر، والجزاءات) يصبح عادلًا. إن المثل موجودات قائمة بذاتها وتبقى وتدوم باستمرار. إنها ذات بهاء وجلال عظيم. فمثال العدالة مثلاً عادل تمامًا. بيد أن جلاله لا يظهر للجسم. إن المثل لا تكون «مرئية» إلا للعقل، ولا يدرك العقل من حيث إنه عقل شيئًا سوى المثل. ومع أن هناك مثلًا كثيرة، كما تشير الوقائع، ومع أن العقل الذى يدرك المثل يختلف بصورة جذرية عن المثل ذاتها، فلابد أن يكون هناك شىء أعلى وأسمى من المثل، وأعنى «الخير» أو «مثال الخير» الذى يكون بمعنى ما علة كل المثل، وعلّة العقل أيضًا الذى يدركه [٥٠]. وعن طريق إدراك «الخير» فقط من

جانب الموجودات البشرية التى هى مُعدة بطبيعتها لإدراكه، يمكن أن تخرج المدينة الفاضلة إلى حيز الوجود، وتبقى إلى حين.

من الصعب جدا فهم نظرية المثل التى يعرضها سقراط لجلوكون، أعنى أن البدء منها لا يمكن تصديقه تمامًا، ولا نقول إنها تبدو أنها خيالية. لقد تأكد لنا من قبل أن العدالة خاصية معينة بصورة أساسية للنفس البشرية، أو للمدينة؛ أعنى أنها شىء لا يقوم بذاته، والآن يُطلب منا أن نعتقد أنها تقوم بذاتها، أى أنها فى بيتها من حيث إنها كذلك فى مكان يختلف أتم الاختلاف عن الموجودات البشرية، وكل شىء آخر يشارك فيها [٥١]. ولم ينجح أحد مطلقًا فى أن يقدم تفسيرًا مقنعًا أو واضحًا لنظرية المثل. ومع ذلك، يمكن بالأحرى تحديد الصعوبة المحورية بصورة دقيقة. يعنى «المثال»، أساسًا مظاهر أو شكل شىء ما؛ إنه يعنى بالتالى نوعًا أو فئة من أشياء تتحد عن طريق الواقعة التى تقول إنها جميعًا تمتلك «المظاهر» نفسها؛ أعنى الطابع والقوة نفسيهما، أو «الطبيعة» نفسها، وبذلك فإنها تعنى طابع الفئة أو طبيعة الأشياء التى تنتمى إلى الفئة التى تتحدث عنها. إن «مثال» شىء ما هو ذلك الذى نعنى به محاولة اكتشاف «ماذا» what أو «طبيعة» شىء أو فئة من أشياء (انظر المدخل). ويظهر الارتباط بين «المثال» و«الطبيعة» فى محاورة «الجمهورية» من الواقعة التى تقول إن «مثال العدالة» يُسمى «ذلك الذى يكون عادلًا بالطبيعة»، وأن المثل التى تناقض الأشياء التى لا تكون مُثلًا، أو تناقض الأشياء التى تُدرك إدراكًا حسيا، يُقال إنها «موجودة فى الطبيعة» [٥٢] ومع ذلك، لا يفسر هذا لماذا نتصور المثل بوصفها «منفصلة» عن الأشياء التى تكون ما هى عليه عن طريق المشاركة فى مثال أو بمعنى آخر لماذا يجب أن تكون الفئة التى تميز الكلاب «الكلب الحقيقى». يبدو أن هناك نوعين من الظواهر يدعمان تأكيد سقراط. **فمن جهة** لا يمكن أن توجد الأشياء الرياضية من حيث هى كذلك، على الإطلاق بين الأشياء المحسوسة، إذ لا يكون الخط الذى يُرسم على الرمل أو على الورقة خطا مثل الخط الذى يعنيه الرياضيون. **ومن جهة ثانية**، وفضلًا عن ذلك، ما نعنيه بالعدالة والأشياء المتشابهة لا توجد بالضرورة من حيث هى كذلك، فى نقائها أو كمالها فى الموجودات البشرية

أو المجتمعات، بل يبدو بالأحرى أن ما يُعنى بالعدالة يجاوز كل شيء يستطيع أن يحققه الناس؛ وبصورة أكثر دقة الأشخاص العادلون هم الأشخاص الأكثر وعيًا بعيوب عدالتهم. ويبدو أن سقراط يقول أن ما يصدق بوضوح على الأشياء الرياضية وعلى الفضائل يكون صادقًا بصورة كلية، فهناك مثال للسرير أو للمنضدة مثلما أن هناك مثالًا للدائرة والعدالة. ومن ثم بينما من المعقول بصورة واضحة أن نقول إن هناك دائرة كاملة أو عدالة كاملة تجاوز كل شيء يمكن رؤيته، فمن الصعب أن نقول إن السرير الكامل شيء لا يستطيع أى شخص أن يستريح عليه. ومع أن الأمر قد يكون كذلك، فإن جلوكون وأديمانتوس يقبلان هذه النظرية عن المثل بسهولة نسبية، بسهولة أعظم من قبولهما للشيوعية المطلقة. ولا تدهشنا هذه الواقعة التى تنطوى على مفارقة بقوة كافية؛ لأننا نعتقد إلى حد ما أن أولئك الشباب القادرين درسوا الفلسفة على يد الأستاذ سقراط، وسمعوه وهو يعرض نظرية المثل فى مناسبات كثيرة، إذا لم نعتقد أن محاورة **«الجمهورية»** بحث فلسفى يخاطب قراء يألفون المحاورات الأولية (أو المبكرة). مع أن أفلاطون لا يخاطب قراء محاورة **«الجمهورية»** إلا عن طريق محادثة سقراط مع جلوكون والمحاورين الآخرين فى محاورة **«الجمهورية»**، ولم يفترض أفلاطون بوصفه مؤلف المحاورة أن جلوكون ـ دع عنك أديمانتوس والباقين ـ درس نظرية المثل بجدية [٥٣]. ومع ذلك بينما لم يستطع جلوكون وأديمانتوس أن يقرا له بفهم حقيقى لنظرية المثل، فإنهما سمعا، وبطريقة يعرفونها، أن هناك آلهة مثل **ديكى** Dike أو الحق [٥٤]، **ونيكى** Nike أو النصر الذى لا يكون هذا النصر أو ذاك، أو ذلك التمثال لنيكى، ولكنه وجود قائم بذاته يكون علة كل نصر، وذا روعة لا يمكن تصديقها. وبصورة أكثر عمومية، إنهما يعرفان أن هناك آلهة ـ أعنى موجودات قائمة بذاتها تكون علل كل شيء خير ـ ذات روعة لا يمكن تصديقها، ولا يمكن فهمها عن طريق الحواس؛ لأنها لا تغير «شكلها» Form على الإطلاق[٥٥]. وليس هذا إنكارًا لوجود اختلاف عميق بين الآلهة كما تُفهم فى «لاهوت» [٥٦] محاورة **الجمهورية**، والمثل، أو أن الآلهة فى محاورة **الجمهورية** يحل محلها المثل. وإنما هو فقط تأكيد أن أولئك الذين يقبلون هذا اللاهوت ويستنتجون كل النتائج منه ربما يصلون إلى نظرية المثل.

ويجب علينا أن نعود الآن إلى مسألة إمكان قيام المدينة العادلة. لقد عرفنا أن العدالة ذاتها ليست «ممكنة» بالمعنى الذى يوجد به أى شيء يمكن أن يكون عادلًا على نحو كامل. ولقد عرفنا بعد ذلك مباشرة أنها ليست العدالة ذاتها فحسب «ممكنة»، وإنما المدينة العادلة أيضًا بالمعنى الذى أشرنا إليه. ولا يعنى ذلك أن المدينة العادلة كما نقصدها، وكما هى مخططة فى محاورة **«الجمهورية»** هى «مثال» مثل «العدالة» ذاتها، كما أنها ليست «مثلاً أعلى»، و«المثل الأعلى» ليس مصطلحًا أفلاطونيا. فالمدينة العادلة ليست موجودًا قائمًا بذاته مثل فكرة العدالة توجد إن جاز التعبير، فى مكان سماوى أعلى. إن تمثالها يشبه بالأحرى تمثال صورة موجود بشرى جميل تمامًا؛ أعنى أن المدينة العادلة لا توجد بصورة أكثر دقة عن طريق صورة الرسام إلا فى الحديث فقط، أى أنها «توجد» فقط عن طريق تصويرها من منظور العدالة ذاتها، أو بالنظر إلى ما يكون صوابًا بالطبيعة من جهة، وإلى ما يكون إنسانيا، وإنسانيا إلى أقصى حد من جهة أخرى، وعلى الرغم من أن المدينة الفاضلة ذات منزلة أدنى بصورة حتمية من العدالة ذاتها، حتى لو لم تستطع المدينة الفاضلة أن تخرج إلى حيز الوجود بوصفها مدينة مخططة؛ أى أنه يمكن توقع الاقتراب منها فى مدن توجد بالفعل، ولا توجد إلا فى الحديث أو القول فقط[٥٧]. وما يعنيه ذلك ليس واضحًا. فهل يعنى أن الحل العملى الأفضل هو ضرب من المساومة حتى إنه يجب علينا أن نرضى إلى حد ما، بملكية خاصة (فمثلًا يجب علينا أن نسمح لكل محارب بأن يحافظ على حذائه وما يشبه ذلك طالما كان حيا)، ونرضى إلى حد ما بالتفاوت بين الجنسين (فمثلاً تبقى مجموعة معينة من الوظائف العسكرية والإدارية محفوظة للمحاربين الذكور)؟ ليس هناك سبب لافتراض أن ذلك هو ما يعنيه سقراط. وعلى هدى الجزء التالى للمحادثة، يبدو الافتراض الآتى أكثر معقولية. إن التقرير الذى وفقًا له لا يمكن أن تخرج المدينة الفاضلة إلى حيز الوجود كتخطيط هندسى هو مسألة عارضة، أو يمهد للتقرير الذى يقول إن المدينة الفاضلة، على حين أنها قابلة لأن تتحقق، فمن المحتمل جدا ألا تخرج إلى حيز الوجود. وعلى أية حال، بعد أن يعلن سقراط، مباشرة أنه لا يمكن أن نتوقع سوى

اقتـراب من المدينة الفاضلة، فإنـه يثير التـساؤل: ما هو التـغيير الـعملى الذى يكون الشرط الضرورى والكافى فى المدن الواقعية لتـحولها إلى مدن فاضلة؟ وإجابته هى «اتفاق» السلطة السيـاسية والفلسفية، أى أنه يجب أن يحكـم الفـلاسفة كملوك، أو أن يتفلسف الملوك بصورة حقيقية وكافية. وكما بينا فى تلخصينا للكتاب الأول من محاورة **«الجمهورية»**، فإن هذه الإجابة لا تدهشنا على الإطلاق. فإذا كانت العدالة هى منح أو منع كل شخص ما يخصصه له القانون أكثر من منح أو منع كل شخص ما هو خير بالنسبة للنفس، وكان ما هو خـير بالنسبة للنفس هو الفضائل، فإنه ينجم عن ذلك أنه لا يمكن لشـخص لا يعرف «الفضـائل ذاتها»، أو المثل بوجـه عام، أن يكون عادلاً بصورة حقيقية، أو لا يكون فيلسوفًا.

وبإجـابة سقـراط عن السـؤال كـيف تكون المدينة الفـاضلة ممكنة، فـإنه يُدخل الفلسفة بوصفها موضوعًا من موضوعات محاورة **«الجمهورية»** . وهذا يعنى أنه لم يتم إدخال الفلسفـة، فى محاورة **«الجمهورية»** من حيث إنها غـاية الإنسان؛ الغاية التى يجب أن يعـيش الإنسان من أجلهـا، ولكن تم إدخالهـا من حيث إنهـا وسيلة لمعرفـة المدينة العـادلة؛ المدينة بوصفـها مـعسكرًا مـسلحًا يتـصف بشيـوعية مطـلقة وبالمساواة بين الجنسين فى الطبقة الأعلى؛ أعنى طبقة المحاربين. ولأنه لم يتم إدخال حكم الفلاسفة من حيث إنه قوام للمدينة العادلة وإنما باعتباره وسيلة لمعرفتها فقط، فـإن أرسطو كـان على حق فى أن يتـغـاضى عن هذه المؤسـسـة فى تحليله النقـدى لمحاورة **«الجمهورية»** (السياسـة، الكتاب الثانى). وعلى أية حال، لقـد نجح سقراط فى أن يرد مـسألة إمكان المدينة العـادلة إلى مسـألة إمكان اتفـاق الفلسفـة والسلطة السـيـاسـيـة ،والقـول بأن هذا الاتفاق يجـب أن يكون ممكنًا، هو البـدء بما لا يمكن تصديقه، إذ يسـتطيع كل شخص أن يرى أن الفلاسفة ليـس لهم فائدة بل ربما كانوا ضارين فى الأمور السياسية. فسـقراط الذى كانت لديه خبرات خاصة بمدينة أثينا ـ تلك الخبـرات التى توجت بالحكم عليه بالإعـدام ـ ينظر إلى هذا الاتهام للفلاسـفة على أنه صـحيح، على الرغم من أنه يحـتاج إلى فـحص عمـيق. ويتعـقـب تطاحن المدن السـابقة مع بعـضهـا تجاه الفـلاسفـة، أى أن المدن الحاضـرة، أى المدن التى لا

يحكمها فلاسفة تشبه جمعيات من المجانين تفسد معظم أولئك الذين يكونون مناسبين لأن يصبحوا فلاسفة، ويعرض عنها بنفور واشمئزاز أولئك الذين نجحوا ضد جميع الاحتمالات أن يصبحوا فلاسفة. بيد أن سقراط كان أبعد ما يكون عن الصفح عن الفلاسفة تمامًا. ولا يمكن أن يحدث الانسجام بين الفلاسفة والمدن إلا إذا حدث تغيير جذرى فيهما؛ وهو تغيير يبدو أنه يحدث بالطبيعة. إن التغيير يكمن بصورة دقيقة فيما يلى: تكف المدن عن عدم الرغبة فى أن يحكمها الفلاسفة، ويكف الفلاسفة فى عدم الرغبة فى أن يحكموا المدن. والواقع أن تحقيق اتفاق بين الفلسفة والسلطة السياسية أمر يصعب جدا تحقيقه وغير محتمل لكنه ليس مستحيلًا، إن النوع الصحيح من الإقناع ضرورى وكاف لكى يحدث التغيير المطلوب من جانب المدينة، من جانب غير الفلاسفة أو الجمهور. إن النوع الصحيح من الإقناع يدعمه فن الإقناع، فن ثراسيماخوس الذى يوجهه الفلاسفة ويكون فى خدمة الفلسفة. وبالتالى لا عجب أن يعلن سقراط فى سياقنا أنه وثراسيماخوس قد أصبحا صديقين. إن الجمهور من غير الفلاسفة ذو طبيعة خيرة، وبالتالى يمكن إقناعه عن طريق الفلاسفة (٥٨) لكن إذا كان الأمر كذلك، فلماذا لم ينجح فلاسفة الماضى، دع عنك سقراط نفسه، فى إقناع الجمهور بسمو الفلسفة والفلاسفة، وفى أن يمهدوا الطريق بالتالى لحكم الفلاسفة، ومن ثم خلاص مدنهم وسعادتها؟ ومن عجب أننا قد نجد فى هذا الجزء من الحجة كما يبدو أن إقناع الجمهور بأن يقبل حكم الفلاسفة أكثر سهولة من إقناع الفلاسفة بأن يحكموا الجمهور، إذ إنه لا يمكن إقناع الفلاسفة، فهم لا يحكمون المدن إلا مضطرين(٥٩). إنه فى إمكان غير الفلاسفة فقط أن يجبروا الفلاسفة على أن يهتموا بالمدن. بيد أن هذا الإجبار ـ إذا سلمنا بالتحامل ضد الفلاسفة ـ لا يأتى إذا لم يقنع الفلاسفة فى المحل الأول غير الفلاسفة على أن يجبروا الفلاسفة بأن يحكموهم، وهذا الإجبار لن يأتى، إذا سلمنا بنفور الفلاسفة من أن يحكموا. ومن ثم نصل إلى نتيجة مؤداها أن المدينة العادلة ليست ممكنة بسبب نفور الفلاسفة من أن يحكموا.

لكن لماذا ينفر الفلاسفة من الحكم؟ لأن الفلاسفة تسيطر عليهم الرغبة فى

المعرفة بوصفها الشيء الضرورى الذى نحتاج إليه، أو معرفة أن الفلسفة هى متاع أكثر لذة ونعمة، وليس لديهم وقت فراغ لأن ينظروا إلى الشئون البشرية، ناهيك عن الاهتمام بها [٦٠]. إن الفلاسفة يعتقدون أنهم قد استقروا نهائيا، وهم مازالوا أحياء فى جزر السعداء بعيداً عن المدن [٦١]. وهكذا يمكن أن لا يحثهم على المشاركة فى الحياة السياسية فى المدينة العادلة سوى الإجبار، أعنى فى المدينة التى تنظر إلى التربية المناسبة للفلاسفة على أنها مهمتها الأولى. وبعد أن يدرك الفلاسفة ما هو عظيم بصورة حقيقية، تبدو لهم الأمور البشرية تافهة. إن العدالة المحضة للفلاسفة ـ أى الامتناع عن التجنى على أقرانهم من الموجودات البشرية ـ تنبع من احتقار الأشياء التى يعارضها غير الفلاسفة بشدة [٦٢]. إنهم يعرفون أن الحياة ليست مكرسة للفلسفة، وبالتالى تشبه الحياة السياسية بوجه خاص الحياة فى كهف، حتى إن المدينة يمكن أن تتحد، إلى حد كبير، مع الكهف [٦٣]. ولا يرى سكان الكهف (غير الفلاسفة) سوى ظلال الأدوات المصنوعة [٦٤]. أعنى مهما يدركون فإنهم يفهمون على ضوء آرائهم التى يسوغها أمر المشرعين ما يخص الأشياء العادلة والنبيلة؛ أى أنهم يفهمون على ضوء الآراء المتعارف عليها، ولا يعرفون أن معتقداتهم العزيزة لا تمتلك منزلة أعلى من منزلة الآراء. لأنه حتى إذا قامت المدينة الفاضلة أو انهارت عن طريق زيف أساسى، على الرغم من أنه زيف نبيل، فإنه يمكن أن نتوقع أن الآراء التى تقوم عليها المدن الناقصة، أو التى يؤمنون بها، لا تكون صادقة. وبصورة دقيقة، يتمسك أفضل غير الفلاسفة، أى المواطنين الفضلاء، بهذه الآراء بحماس شديد، ومن ثم يعارضون الفلسفة بقوة [٦٥]، التى هى محاولة تجاوز الظن نحو المعرفة، إنه لا يمكن إقناع الجمهور عن طريق الفلاسفة مثلما افترضنا بحماس فى الجولة الأولى من الحجة. وهذا هو السبب الحقيقى فى أن اتفاق الفلسفة والسلطة السياسية لا يكون محتملاً على أقل تقدير لأن الفلسفة والمدينة تبتعدان عن بعضهما البعض فى اتجاهين متعارضين.

إن صعوبة تجاوز التوتر الطبيعى بين المدينة والفلاسفة قد أشار إليه سقراط عندما تحول من السؤال عما إذا كانت المدينة العادلة «ممكنة»، بالمعنى الذى تكون فيه

مطابقة لـلطبيعـة البشـرية إلى السؤال عمـا إذا كانت المدينة العـادلة «ممكنة» بالمعنى الذي يمكن أن تظهر فيه إلى النور عن طريق تحـول إحدى المدن الفعلية. إن السؤال الأول، عندما يُفهم على أنه يعـارض السؤال الثانى، يشير إلى السـؤال عما إذا كان يمكن أن توجـد المـدينة العـادلة عن طريق تحـول إحـدى المدن الفـعـليـة. إن المدينة الفاضلة لا يمكن أن تنكشف للمـوجودات البشرية التي لم تتـحمل أى نظام بشرى بعد؛ فهى لا تنكشف «للبـدائيين»، أو «للحيوانات الغبيـة» أو «الهمج» سواء أكانوا مـهذبين أم قـاسـين؛ إنه يجب على أعـضائهـا أن يكتـسبوا بالقـوة مبـادئ الحيـاة المتحضرة. ولا يمكن أن تكون العملية الطويلة التى يصبح بواسطتها البدائيون أناسًا متحضرين عمل مؤسس ومشرِّع المدينة الفاضلة، وإنما يكون مفترضًا عن طريقه(٦٦) لكن من جهة أخرى إذا كان ينبغى أن تكون المدينة الفاضلة بالقوة مدينة قديمة، فإن مـواطنيها سـيصـبون تمامًـا فى قالـب واحـد عن طريق قـوانين مدينتـهـم أو عاداتهـا الناقصة، التي يقدسـها العهد القديـم، ويتمسكون بها بحـماس. ولذلك كان سقراط مجـبرًا على أن يراجع اقتـراحه الأصلى الذى وفقًـا له يكون حكـم الفلاسفـة شرطًا ضروريًا وكافيًا لأن تخرج المدينة العادلة إلى حيز الوجود. وبينما افترض فى البداية أن المدينة الفاضلة تخـرج إلى حيز الوجـود إذا أصبح الفلاسـفة ملوكًا، فإنه اقـترح أخـيرًا أن تخـرج المدينة الفـاضلة إلى حـيـز الوجود إذا أخـرج الفـلاسفـة، عندمـا يصبـحون ملوكـًا، كل شخص يكون عـمره أكـثر من عشـر سنوات من المدينة؛ أى أنهم يفـصلون الأطفـال الأطفـال تمامًـا عـن آبائهم وطرق آبائـهم، ويربونهم بطـرق المدينة الفاضلة الجـديدة تمامًا (٦٧). ويتأكـد الفلاسـفة عن طريق حكمهم للـمدينة من أن رعاياهم لن يكونوا همجًا؛ فهم يتأكدون عن طريق استـبعاد كل شخص عمره أكثر من عشر سنـوات من أن دماثة الخلق المتعارف عليـها لا تستعبـد رعاياهم. إن الحل ظريف ولطيف. ومع ذلك فـهـو يتـرك المرء يتسـاءل: كـيف يسـتطيع الفـلاسفـة أن يجـبروا كل شـخص عـمره أكـثر مـن عشـر سنوات على أن يطيع، ويذعن لقـرار الاستبعاد، طالما أنهم لم يستطيعوا بعد أن يدربوا طبقة الحراس على طاعتهم بصورة مطلقـة؟ وليس معنى ذلك إنكـار أن سقـراط استطاع أن يقنع كـثيـرًا من الشبـاب

الممتازين، وحتى بعض الكبار، بأن يعتقدوا أنه فى إمكان الفلاسفة أن يقنعوا الجمهور، دون إرغامهم، بأن يتركوا مدينتهم وأطفالهم، ويعيشوا فى الحقول حتى تتحقق العدالة.

إن ذلك الجزء من محاورة **«الجمهورية»** الذى يعالج الفلسفة هو الجزء الأكثر أهمية من الكتاب. ومن هنا فقد نقل الإجابة عن السؤال الذى يخص العدالة إلى المدى الذى تُقدم به تلك الإجابة فى محاورة **«الجمهورية»** . والإجابة الواضحة عن السؤال عما تكون العدالة هى إجابة غامضة إلى حد ما، فالعدالة تكمن فى كل جزء من المدينة، أو كل جزء من النفس «يؤدى العمل الذى يكون مناسبًا له جيدًا بالطبيعة»، أو فى «نوع» تأدية ذلك العمل؛ أى أن الجزء يكون عادلًا إذا أدى عمله أو اهتم بمهنته «بطريقة معينة». ويزول الغموض إذا حل جزء «بطريقة معينة» محل جزء «بالطريقة الأفضل» أو «الأحسن». إن العدالة تكمن فى أن كل جزء يؤدى عمله جيدًا [٦٨]. وبالتالى فإن الإنسان العادل هو الإنسان الذى يؤدى كل جزء فيه من أجزاء النفس عمله جيدًا. ولأن الجزء الأسمى من النفس هو العقل، ولأن هذا الجزء لا يستطيع أن يؤدى عمله جيدًا إذا لم يؤد الجزءان الأخيران عملهما جيدًا، فإن الفيلسوف هو الذى يمكن أن يكون فقط عادلاً بحق. غير أن العمل الذى يؤديه الفيلسوف جيدًا هو عمل جذاب فى حقيقته، وهو فى الحقيقة العمل الأكثر لذة بغض النظر تمامًا عن نتائجه [٦٩]. ولذلك لا تتفق العدالة والسعادة إلا فى الفلسفة فقط. وبمعنى آخر الفيلسوف هو وحده الفرد العادل بالمعنى الذى تكون فيه المدينة الفاضلة عادلة، فهو مكتف بذاته، حر بحق، أو أن حياته مكرسة لخدمة الأفراد الآخرين كما تكون حياة المدينة مكرسة لخدمة المدن الأخرى. بيد أن الفيلسوف فى المدينة الفاضلة عادل أيضًا بمعنى أنه يخدم رفاقه، أعنى مواطنيه، ومدينته، أو أنه يطيع القانون؛ أعنى أن الفيلسوف عادل أيضًا بالمعنى الذى يكون فيه كل أعضاء المدينة الفاضلة عادلين، وبطريقة يكون فيها كل الأعضاء العادلين فى أى مدينة عادلين، بغض النظر عما إذا كانوا فلاسفة أو غير فلاسفة. ومع ذلك، ليست العدالة بالمعنى الثانى جذابة فى حقيقتها، أو تستحق الاختيار لذاتها، بل هى خيرة بالنظر

إلى نتائجها فقط، أو ليست نبيلة ولكنها ضرورية لأن الفيلسوف يخدم مدينته، حتى المدينة الفاضلة، ليس كما يبحث عن الحقيقة من ميل طبيعي، أي من «الحب»، وإنما يخدمها مجبراً ومكرهًا [٧٠]. وقلما يكون ضروريا أن نضيف أن القهر والإجبار لا يتوقف عن أن يكون قهرًا وإجبارًا إذا كان قهرًا وإجبارًا ذاتيا. وبناء على فكرة العدالة التى تكون أكثر عمومية مما يفترضه تعريف سقراط، تكمن العدالة فى عدم إلحاق الضرر والأذى بالآخرين؛ وإذا فُهمت العدالة هكذا، فإنها تبرهن على أنها لا تكون فى الحالة الأسمى سوى ملازم لكبر النفس عند الفيلسوف. لكن إذا أُخذت العدالة بالمعنى الأوسع الذى وفقًا له تكمن فى إعطاء كل شخص ما هو خير بالنسبة له، فإنه يجب على المرء أن يميز بين الحالات التى يكون فيها ذلك العطاء جذابًا فى ذاته للشخص الذى يعطى (وهذه هى حالات الفلاسفة بالقوة)، وبين تلك الحالات التى لا يكون العطاء فيها سوى واجب أو قهر وإجبار. وهذا التمييز يكمن بالمناسبة وراء الاختلاف بين المحادثات الإرادية لسقراط (المحادثات التى يتحدث عنها بعفوية وتلقائية)، وبين تلك الاضطرارية (تلك المحادثات التى لم يستطع أن يتجنبها بأدب ولباقة). ويكون هذا التمييز الواضح بين العدالة التى تستحق الاختيار لذاتها، بغض النظر تمامًا عن النتائج، وتتوحد مع الفلسفة، والعدالة التى لا تكون إلا ضرورية وتتوحد فى الحالة الأسمى مع النشاط السياسى للفيلسوف، نقول يكون هذا التمييز ممكنًا عن طريق التجريد من «الحب Eros» الذى يميز محاورة «الجمهورية». لأن المرء قد يقول إنه ليس هناك سبب لعدم انشغال الفيلسوف بالنشاط السياسى بعيدًا عن ذلك النوع من حب المرء لذاته الذى يكون وطنية [٧١].

لقد اتضحت العدالة تمامًا فى نهاية الكتاب السابع. فلقد أدى سقراط بالفعل الواجب الذى ألقاه جلوكون وأديمانتوس على عاتقه لكى يبين أن العدالة إذا فُهمت بصورة ملائمة فإنها تستحق الاختيار لذاتها بغض النظر عن نتائجها، ولذلك تؤثر العدالة بدون قيد على الظلم. على الرغم من أن المحادثة تستمر لأنه يبدو أن فهمنا الواضح للعدالة لا يتضمن إدراكًا واضحًا للظلم، بل يجب أن يكمله

فهم واضح للمدينة الظالمة تمامًا والإنسان الظالم تمامًا، فبعد أن رأينا المدينة الظالمة تمامًا وَالإنسان الظالم تمامًا بالوضوح نفسه الذى رأينا به المدينة العادلة تمامًا والإنسان العادل تمامًا، نستطيع أن نحكم عما إذا كان ينبغى علينا أن نتبع صديق سقراط «ثراسيماخوس» الذى اختار الظلم، أو سقراط نفسه، الذى اختار العدالة[٧٢]. ويتطلب ذلك، بدوره، تدعيم خرافة إمكان وجود المدينة العادلة. إن محاورة **«الجمهورية»** لم تتخل مطلقًا عن الوهم الذى يقول إن المدينة العادلة ممكنة، بوصفها مجتمعًا للموجودات البشرية، من حيث إنه يتميز عن مجتمع الآلهة أو أبناء الآلهة،[٧٣]. وعندما يتجه سقراط إلى دراسة الظلم، يصبح ضروريا بالنسبة له أن يؤكد هذا الوهم من جديد بقوة أعظم مما كان من قبل. إن المدينة الظالمة ستكون أكثر كآبة وأكثر ازدراء كلما كانت المدينة العادلة أكثر إمكانًا. بيد أن إمكان وجود المدينة العادلة يظل مشكوكًا فيه ما لم توجد المدينة العادلة وجودًا فعليا على الإطلاق. ولذلك يقرر سقراط، الآن، أن المدينة العادلة كانت فعلية فيما مضى. وبصورة أكثر دقة، يجعل ربات الفنون الجميلة Muses (*) تؤكدها، أو بالأحرى تتضمن وجودها. إن التأكيد على أن المدينة العادلة كانت موجودة بالفعل ذات يوم هو كما قد يقول المرء، تأكيد أسطورى يتفق مع المقدمة الأسطورية التى تقول إن القديم هو الأفضل والأحسن. ولذلك يؤكد سقراط على لسان ربات الفنون الجميلة أن المدينة الفاضلة كانت موجودة بالفعل فى البداية، أى قبل ظهور الأنواع السيئة من المدن [٧٤]؛ والمدن السيئة هى صور بالية للمدينة الفاضلة؛ هى بقايا ملوثة ومدنسة للمدينة الخالصة التى كانت كاملة، ولذلك كلما كان اقتراب نوع المدينة السيئة إلى المدينة العادلة، أصبحت أفضل وأحسن، أو العكس صحيح. إن الحديث عن أنظمة الحكم الجيدة والسيئة أنسب كثيرًا من الحديث عن المدن الفاضلة والمدن السيئة. (لاحظ الانتقال من «المدن» إلى «أنظمة الحكم» فى الفقرات رقم - 543d 544a). وكلمة «نظام الحكم » Regime هى ترجمتنا للكلمة اليونانية Politeia. وعنوان الكتاب الذى نسميه **«بالجمهورية»** هو باليونانية politeia. وتترجم كلمة

(*) ربات الفنون هى بنات زيوس كبير الآلهة وهى تسع ربات، راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» الجزء الثانى مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦ ص ٤٣٥ (المراجع).

politeia عادة «بالدستور»(*) . ويعنى المصطلح شكل الحكومة مفهومًا على أنه شكل المدينة؛ أعنى الشكل الذى يعطى للمدينة طابعها عن طريق تحديد الغاية التى تسعى إليها المدينة التى نتحدث عنها، أو نتطلع إليها من حيث إنها الغاية الأسمى، ويعنى فى الوقت نفسه نوع الأشخاص الذين يحكمون المدينة. فالأوليجاركية هى مثلاً نوع الحكم الذى يحكم فيه كل الأشخاص الأحرار، ومن ثم تكون الحرية هى الغاية التى تسعى إليها المدينة. وهناك خمسة أنواع من نظم الحكم كما يرى سقراط وهى:

١- الملكية أو الأرستقراطية، أى حكم الفرد الفاضل أو مجموعة من الفضلاء الذى يتجه نحو الخير أو الفضيلة ؛ أى حكم المدينة العادلة.

٢- التيموقراطية Timocracy (**) ، حكم محبى المجد، أو الأشخاص الطموحين، الذى يكون موجهًا نحو السمو أو النصر.

٣- الأوليجاركية Oligarchy أو حكم الأغنياء الذى تُقدَّر فيه الثروة تقديرًا عظيمًا.

٤- الديمقراطية، حكم الأحرار، الذى تُقدر فيه الحرية تقديرًا عظيمًا.

٥- الطغيان Tyranny، حكم الشخص الظالم تمامًا، الذى يسود فيه الظلم المطلق والذى لا يستحى من شىء. ويصطبغ الترتيب التنازلى لأنواع الحكم الخمسة بترتيب «هزيود» التنازلى لأجناس البشر الخمسة، وهى: جنس الذهب، وجنس الفضة، وجنس البرونز، والجنس الإلهى من الأبطال، وجنس الحديد (٧٥). ونرى فى الحال أن الديمقراطية الأفلاطونية تساوى الجنس الإلهى من الأبطال عند هزيود. ونرى فى الحال سبب هذا التناظر الذى يبدو غريبًا.

تقوم محاورة **«الجمهورية»** على افتراض أن هناك توازيًا دقيقًا بين المدينة والنفس. ولذلك يؤكد سقراط أنه كما أن هناك خمسة أنواع من نظم الحكم، فكذلك هناك خمسة أنواع من الطبائع؛ فالإنسان التيموقراطى مثلا، يناظر النظام

(*) كلمة الدستور هنا تعنى النظام السياسى للدولة ، أو نظام تكوينها الداخلى (المراجع)

(**) مأخوذة من كلمة Timo أى الشرف أو المجد، وتكتب أحيانا التيماركية (المراجع).

التيموقراطى. والتمييز الذى كان شائعًا لمدة قصيرة فى العلم السياسى الموجود اليوم بين شخصيات «سلطوية» وشخصيات ديمقراطية، من حيث إنه يناظر التفرقة بين المجتمعات السلطوية والمجتمعات الديمقراطية، هو انعكاس فج ومعتم لتمييز سقراط بين النفس أو الإنسان الملكى أو الأرستقراطى، والأوليجاركى، والديمقراطى، والطاغية، من حيث إنه يناظر أنظمة الحكم الأرستقراطية، والتيموقراطية، والأوليجاركية، والديمقراطية، والطغيان. ولابد أن نذكر، من هذه الناحية، أن سقراط لم يتحدث فى وصفه لأنظمة الحكم عن «الإيديولوچيات» التى تنتمى إليها، فهو يهتم بالتبرير السياسى للغاية التى تتحدث عنها فى مقابل أى تبرير يجاوز ما هو سياسى، يصدر عن الكسمولوچيا، واللاهوت، والميتافيزيقا، وفلسفة التاريخ، والأسطورة، وما شابه ذلك. ويقوم سقراط فى دراسته لأنظمة الحكم الدنيا بفحص، أولاً نظام الحكم فى كل حالة، ثم الفرد أو النفس المناظرة. ويصور نظام الحكم والفرد المناظر بوصفهما يخرجان إلى حيز الوجود من المرحلة السابقة. ولن ننظر هنا إلا إلى تفسيره للديمقراطية؛ لأن هذا الموضوع أكثر أهمية لمواطنى الديمقراطية، ولأهميتها الذاتية. تنشأ الديمقراطية من الأوليجاركية التى تنشأ بدورها من التيموقراطية ؛ أعنى حكم المحاربين غير المولعين بالموسيقى بدرجة كافية الذين يتميزون بتفوق الشهامة والبسالة . إن الأوليجاركية هى نظام الحكم الأول الذى تتفوق فيه الرغبة وتصل إلى حدها الأقصى. تكون هذه الرغبة المسيطرة هى الرغبة فى الثروة أو المال، أو الكسب الذى ليس له حد أو قيد. والشخص الأوليجاركى مقتصد فى الإنفاق ، ومجد، ودءوب على العمل، يضبط كل رغباته سوى الرغبة فى المال، وتعوزه التربية، ويمتلك أمانة ظاهرية مستمدة من الاهتمام الشديد بالذات. ويجب أن تعطى الأوليجاركية لكل شخص الحق المطلق فى أن يبيع ملكيته عندما يرى ذلك مناسبًا. ولذلك تجعل نشأة «الكسالى» أمراً لا مندوحة عنه؛ أعنى مجموعة من أعضاء الطبقة الحاكمة الذين أثقلتهم الديون، أو الإفلاس، وبالتالى جُردوا من الحقوق المدنية، وتحولوا إلى مجموعة من الشحاذين الذين

يتوقون إلى ثروتهم التى بددوها، ويأملون فى أن يستعيدوا ثروتهم وسلطتهم السياسية عن طريق تغيير نظام الحكم. وإلى جانب ذلك، يجعل الأوليجاركيون الصالحون أنفسهم وبخاصة أبنائهم، لكونهم أغنياء وغير مهتمين بالفضيلة والشرف، ممتلئين، وفاسدين وضعيفى الإرادة. ولذلك يحتقرهم الفقراء الضعفاء والقساة. وتوجد الديمقراطية عندما يصبح الفقراء على وعى بتفوقهم على الأغنياء، وربما يقودهم بعض الكسالى إلى أن يسلكوا بوصفهم خائنين لطبقتهم، ويمتلكوا المهارات التى لا يمتلكها فى العادة سوى أعضاء الطبقة الحاكمة، فيتولوا فى الوقت المناسب حكم المدينة عن طريق هزيمة القطاع الغنى منهم، والذين نجحوا نجاحًا فوق العادة، والمنفيين، وسمحوا للباقين بأن يعيشوا معهم وهم يمتلكون حقوق المواطن الكاملة. إن الديمقراطية ذاتها تتميز بالحرية، التى تتضمن حق المرء فى أن يقول ويفعل ما يحلو له، أى يستطيع كل شخص أن يتبع طريقة الحياة التى تحلو له. ولذلك فإن الديمقراطية هى نظام الحكم الذى يرعى التنوع العظيم، إذ يمكن أن توجد فيها أى طريقة من طرق الحياة، وكل نظام من أنظمة الحكم. ولذلك يجب أن نضيف أن الديمقراطية هى نظام الحكم الوحيد غير نظام الحكم المثالى الذى يستطيع الفيلسوف فيه أن يتبع طريقته الخاصة فى الحياة بدون أن ينزعج ويقلق، ولهذا السبب يستطيع المرء أن يقارن، مع بعض المغالاة، الديمقراطية بعصر «هزيود» الخاص بالجنس الإلهى، وبعصر الأبطال الذى يقترب من العصر الذهبى أكثر من أى عصر آخر. إن المواطن الذى يكون فيلسوفًا لا يُجبر بالتأكيد فى ظل الديمقراطية على أن يشارك فى الحياة السياسية أو أن يتقلد منصبًا[٧٦]. وهكذا يندفع المرء إلى أن يتساءل: لماذا لم ينسب سقراط إلى الديمقراطية المكانة الأسمى بين أنظمة الحكم الدنيا، أو بالأحرى المكانة الأسمى فحسب، على افتراض أن نظام الحكم المثالى ليس ممكنًا؟ ويستطيع المرء أن يقول إنه بين تفضيله للديمقراطية «عن طريق سلوكه»، فقد قضى حياته كلها فى أثينا الديمقراطية، وبالدفاع عنها فى حروبها، وبالموت طاعةً لقوانينها. ومع ذلك فهو لم يفضل بالتأكيد الديمقراطية

على كل أنظمة الحكم الأخرى «فى حديثه». والسبب هو أنه لم ينظر، لكونه شخصًا عادلاً، إلى رخاء الفلاسفة فحسب، بل غير الفلاسفة أيضًا، وأكد أن الديمقراطية ليست مصممة لحث غير الفلاسفة على أن يحاولوا أن يصبحوا فضلاء بقدر ما يستطيعون، لأن غاية الديمقراطية ليست الفضيلة، وإنما الحرية؛ أعنى حرية المرء أن يعيش إما نبيلاً أو وفقًا لرغبته. وينسب إلى الديمقراطية بالتالى منزلة أدنى من الأوليجاركية، لأن الأوليجاركية تتطلب نوعًا من القهر، فى حين أن الديمقراطية، كما يصورها، تمقت كل نوع من أنواع القهر. ويستطيع المرء أن يقول إن سقراط بعد أن كيّف نفسه مع موضوعه، تغاضى عن كل قهر عندما تحدث عن نظام الحكم الذى يمقت القهر. ويؤكد أنه لا يُجبر أحد، فى ظل الديمقراطية، على أن يحكم أو يكون محكومًا إذا لم يرغبها ويحبها؛ فهو يستطيع أن يعيش فى سلام بينما تكون مدينته فى حالة حرب؛ إذ إن الشخص المدان الذى يحكم عليه بعقوبة الإعدام لا يتعرض لعقوبة خفيفة، فهو لا يُحكم عليه حتى بالسجن؛ فنظام الحكام والمحكومين يتغير تمامًا، ويسلك الأب كما لو كان ولدًا ولا يحترم الابن والده ولا يخشاه، ويخشى المدرس تلاميذه، بينما لا يعير التلاميذ اهتمامًا بالمدرس، وتكون مساواة كاملة بين الجنسين (الذكر والأنثى)؛ وحتى الخيل والحمير لم تعد تحيد عن الطريق عندما تقابل الموجودات البشرية. إن أفلاطون يكتب كما لو لم تنفذ الديمقراطية الأثينية إعدام سقراط، ويتحدث سقراط كما لو كانت الديمقراطية الأثينية لم تنشغل بهموم التعذيب الدموى لمذنب وبريىء على حد سواء عندما تم تشويه تمثال «هرميس» (*) بتمثال «هرمز» فى بداية الحملة الصقلية (77). إن مغالاة سقراط فى الاعتدال المفرط للديمقراطية يضاهى، بصورة مماثلة إلى حد ما، مغالاة قوية فى إفراط الإنسان الديمقراطى، ولا يستطيع بالفعل أن يتجنب المغالاة الأخيرة إذا لم يرغب أن يتجنب فى حالة الديمقراطية، الإجراء الذى اتبعه فى مناقشته

(*) ابن كبير الآلهة زيوس، واسمه يعنى «الرسول» لهذا كان رسول الآلهة. طالع الكثير من قصصه فى كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى ص ١٣٩ وما بعدها (المراجع).

لأنظمة الحكم الدنيا أو يحيد عنه. ويكمن هذا الإجراء فى فهم الإنسان الذى يناظر نظام حكم سيئ بوصفه ابن أب يناظر نظام الحكم السابق. ولذلك يجب تمثل الإنسان الديمقراطى بأنه ابن الأب الأوليجاركى، بأنه الابن المنحط لأب ثرى لا يهتم بشيء سوى جمع المال. إن الإنسان الديمقراطى هو الكسول، الممتلئ، الناعم، والمبذر، واللعوب، ويشعر بالسعادة وراحة البال فى عيشة الدعة والكسل، ينسب نوعًا من المساواة إلى أشياء متساوية وغير متساوية، يعيش يومًا فى استسلام كامل لرغباته الدنيا، ويعيش اليوم الذى يليه زاهدًا متقشفًا، أو هو، كما يرى مثال كارل ماركس،«يذهب إلى العيد فى الصباح، ويصطاد بعد الظهر، ويربى الماشية فى المساء، ويكرس نفسه للفلسفة بعد العشاء»؛ أى أنه يفعل فى كل لحظة ما يحبه فى هذه اللحظة. إن الإنسان الديمقراطى ليس هو الحرفى الضعيف القاسى والمقتصد فى الإنفاق، ولا هو الحرفى أو الفلاح الذى لا يمتلك سوى وظيفة واحدة [٧٨]، إن مبالغة سقراط المتعمدة فى لوم الديمقراطية تصبح معقولة إلى حد ما حالما ينظر المرء إلى المخاطب المباشر؛ وهو أديمانتوس المتشدد، الذى لم يكن يعرف الضحك أو السخرية، والذى كان مخاطبًا للمناقشة المتشددة للشعر فى القسم الخاص بتربية المحاربين. لقد أضفى سقراط، عن طريق لومه المغالى فيه للديمقراطية، كلمات على «حلم» أديمانتوس بالديمقراطية[٧٩]. كما يجب على المرء ألا ينسى أن التفسير الدموى للجمهور المطلوب مؤقتًا للبرهنة على أن الانسجام بين المدينة والفلسفة يحتاج إلى تعديل وإصلاح؛ أى أن اللوم المغالى فيه للديمقراطية يذكرنا بقوة أعظم مما كان مستخدمًا من قبل للوم التنافر بين الفلسفة والناس [٨٠].

وبعد أن بيَّن سقراط نظام الحكم الظالم تمامًا والإنسان الظالم تمامًا، ثم قارن بين حياة الإنسان الظالم تمامًا وحياة الإنسان العادل تمامًا، أصبح جليا بدون شك أنه يمكن تفضيل العدالة على الظلم. ومع ذلك تستمر المحادثة. ثم يعود سقراط فجأة، إلى مسألة الشعر؛ مسألة تمت الإجابة عنها بالتفصيل عندما ناقش تربية المحاربين، ولابد أن نحاول أن نفهم هذه العودة الظاهرية المفاجئة. لقد لاحظ سقراط فى عودة

واضحة لمناقشة الطغيان أن الشعراء يثنون على الطغاة وأن الطغاة يقدرون الشعراء ويحترمونهم (وكذلك الديمقراطية)، فى حين أن أنظمة الحكم الثلاثة الجيدة لا تقدرهم[٨١]. إن الطغيان والديمقراطية يتميزان بالاستسلام للرغبات الجنسية، بما فى ذلك الرغبات غير المشروعة. إن الطاغية هو «الشهوة» مجسدة، والشعراء يتغنون بالثناء على **الحب الشهوانى** Eros . إنهم يوجهون انتباهًا كبيرًا للغاية واحترامًا بصورة دقيقة لتلك الظاهرة التي يلخصها سقراط فى محاورة **«الجمهورية»** بأفضل قواه. وبالتالى يرعى الشعراء الظلم ويحتضونه. وهكذا فعل ثراسيماخوس. لكن كما أن سقراط استطاع على الرغم من هذا أن يكون صديقًا لثراسيماخوس، فكذلك ليس هناك سبب لا يجعله صديقًا للشعراء، وبصفة خاصة لهوميروس. ربما احتاج سقراط إلى الشعراء لكى يسترد فى مناسبة أخرى كرامة **الحب؛ فمحاورة المأدبة** Banquet، المحاورة الأفلاطونية الوحيدة التى يظهر فيها سقراط متحدثًا مع الشعراء، مخصصة تمامًا **للحب**.

إن أساس العودة إلى الشعراء موجود فى البداية الأولى لمناقشة أنظمة الحكم الدنيا والنفوس السيئة. وقد نُسب الانتقال من نظام الحكم المثالى إلى أنظمة الحكم الدنيا بصورة واضحة إلى «ربات الفنون» التى تتحدث «بصورة مفجعة»، والانتقال من الإنسان المثالى إلى الناس الأدنى يحمل إلى حد ما، لمسة «كوميدية»[٨٢]، إذ يكون للشعر الريادة عندما يبدأ الهبوط من الموضوع الأعلى الأسمى، أى تُفهم العدالة على أنها فلسفة. وتتبع العودة إلى الشعر التى يسبقها تفسير أنظمة الحكم السيئة، والنفوس السيئة، مناقشة «للجزاءات العظيمة للفضيلة»، أعنى الجزاءات التى لا تلازم العدالة أو الفلسفة ذاتها [٨٣]. وتكوِّن العودة إلى الشعر محور ذلك الجزء من محاورة **«الجمهورية»**، الذى تهبط فيه المحاورة من الموضوع الأعلى الأسمى. ولا يمكن أن يكون ذلك أمرًا مدهشًا؛ لأن الفلسفة من حيث إنها بحث عن الحقيقة هى النشاط الأسمى للإنسان، فى حين أن الشعر لا يهتم بالحقيقة.

لقد كان عدم اهتمام الشعر بالحقيقة هو توصيته الرئيسية فى المناقشة الأولى

للشعر، التى سبقها بفترة طويلة إدخال الفلسفة بوصفها موضوعا، وذلك لأن عدم الحقيقة كان مطلوبًا فى ذلك الوقت (٨٤). لقد طُرد الشعراء الممتازون من المدينة العادلة، ليس لأنهم يعلِّمون الباطل، وإنما لأنهم يعلِّمون النوع الخاطئ من الباطل. بيد أنه أصبح جليا فى الوقت نفسه أن حياة الإنسان المتفلسف وحدها من حيث إنه يتفلسف هى الحياة العادلة، وأن تلك الحياة هى أبعد ما تكون عن الباطل بل إنها ترفضه تماما (٨٥). إن التقدم من المدينة، حتى المدينة الفاضلة إلى الفيلسوف يستلزم كما يبدو تقدمًا من القبول المقيد للشعر إلى رفضه المطلق.

وفى ضوء الفلسفة، ينكشف الشعر على أنه محاكاة لمحاكاة الحقيقة؛ أعنى لمحاكاة المثُل. إن تأمل المثُل هو نشاط الفيلسوف، أما محاكاة المثُل فهى نشاط الفنان العادى، ومحاكاة أعمال الفنانين هى نشاط الشعراء وفنانين «محاكين» آخرين. فى البداية يصور سقراط نظام الترتيب بهذه الألفاظ: صانع المثل (أى مثال السرير مثلًا)، هو الله(*)، وصانع المحاكاة (أى صانع السرير الذى يمكن استخدامه) هو الفنان، وصانع محاكاة المحاكاة (أى صانع تصوير السرير) هو الفنان المحاكى. ثم يصوغ فيما بعد ترتيب المنزلة من جديد بهذه الألفاظ: المستخدم أولًا، ثم الفنان، وأخيرًا الفنان المحاكى(**). فمثال السرير ينشأ فى المستخدم الذى يحدد «صورة» السرير وفى ذهنه الغاية التى يُستخدم من أجلها. ثم يكون المستخدم هو الشخص الذى يمتلك المعرفة الأسمى أو الأكثر ثقة، وليست المعرفة الأسمى هى تلك التى يمتلكها أى حِرَفى من حيث هى كذلك؛ ولا يمتلك الشاعر الذى يقف عند السارية المقابلة من المستخدم أى معرفة، ولا يمتلك حتى ظنا حقيقيا (٨٦). ويجب على المرء لكى يفهم هذا الاتهام المشين للشعر، أن يتعرف منذ البداية على الحِرَفى

(*) لابد أن نكون على وعى بأن المثل لا تصنع فهى «أزلية» ولا يخلقها أحد، إلا إذا كان المقصود أن الله يصنع من المثل الموجودات القائمة فى العالم: من مثال الإنسان يصنع الإنسان، ومن مثال الشجرة يصنع الشجرة. وهكذا (المراجع).

(**) يسميه أفلاطون المقلِّد، أو صانع الصور، الذى لا يعلم عن الوجود الحق شيئًا، وإنما يعرف المظاهر وحدها (المراجع).

الذى يحاكى الشاعر عمله. إن موضوعات الشعر هى قبل كل شيء موضوعات إنسانية تشير إلى الفضيلة والرذيلة، إذ يرى الشعراء الأمور البشرية على هدى الفضيلة، غير أن الفضيلة التى ينظرون إليها هى نفسها صورة ناقصة ومشوهة للفضيلة [٨٧]. إن الحِرَفى الذى يحاكيه الشاعر هو المشرع غير الفلسفى الذى يكون محاكيًا ناقصًا للفضيلَة ذاتها [٨٨]. والعدالة بصفة خاصة كما تُفهم عن طريق المدينة هى بالضرورة عمل المشرع؛ لأن العدالة كما تُفهم عن طريق المدينة هى القانون. ولم يعبر أحد عن افتراض سقراط بصورة أكثر وضوحًا سوى «نيتشه» الذى قال أن «الشعراء هم باستمرار خدم أمام ضرب ما من الأخلاق...»[٨٩]. ولكن كما يقول المثل الفرنسى «ليس هناك بطل أمام خادمه..»[*]، هل لأن الفنانين وبصفة خاصة الشعراء، لا يدركون سر ضعف أبطالهم؟ تلك هى القضية بالفعل بالنسبة لسقراط. إن الشعراء يكشفون مثلاً القوة الكاملة للحزن التى يشعر بها شخص ما نتيجة لفقده شخص عزيز عليه ـ قوة شعور لا يعبر عنها شخص جدير بالاحترام بصورة كافية إلا عندما يكون بمفرده فقط؛ لأن التعبير الكافى عنه فى حضور الآخرين لا يليق ولا يكون مشروعًا. إن الفنانين يكشفون عن ذلك الذى يردعه القانون فى طبيعتنا البشرية بقوة [٩٠]. وإذا كان الأمر هكذا، أى إذا كان الشعراء هم ربما الأشخاص الذين يفهمون جيداً طبيعة الانفعالات التى يردعها القانون، فإنهم بعيدون جدا عن أن يكونوا خدم المشرعين، فهم أيضًا الأشخاص الذين يتعلم منهم المشرع الفطن. إن «النزاع الحقيقى بين الفلسفة والشعر[٩١] لا يخص من وجهة نظر الفيلسوف قيمة الشعر من حيث هو كذلك، وإنما يخص ترتيب منزلة الفلسفة والشعر. إن الشعر، كما يرى سقراط، لا يكون مشروعًا إلا من حيث إنه كهنوتى ministerial بالنسبة «للمستخدم» الأفضل، أى للملك الذى يكون الفيلسوف، وليس من حيث إنه مستقل بذاته. لأن الشعر المستقل يصور الحياة الإنسانية بوصفها

(*) ذكر هيجل هذا المثل ثم أضاف إليه تفسيراً «لا لأن الأول ليس سيداً، بل لأن الثانى خادم» فهو يخلع لسيده حذائه، ويعينه فى الذهاب إلى فراشه .. إلخ»، محاضرات فى فلسفة التاريخ ص ١٠٢ ترجمتنا العربية (المراجع).

مستقلة بذاتها؛ أعنى ليس بوصفها موجهة نحو الحياة الفلسفية، ولا يصور على الإطلاق الحياة الفلسفية ذاتها إلا فى تشويهها الكونى؛ ولذلك إما أن يكون الشعر المستقل بذاته، بالضرورة، تراجيديا أو كوميديا؛ لأن الحياة غير الفلسفية مفهومة بوصفها مستقلة بذاتها إما أن تكون بغير مخرج من صعوبتها الأساسية أو أن يكون لها مخرج أحمق. غير أن الشعر الكهنوتى يصور الحياة غير الفلسفية أنها كهنوتية للحياة الفلسفية، ويمثل فضلاً عن ذلك الحياة الفلسفية ذاتها [٩٢]. والنموذج العظيم للشعر الكهنوتى هو المحاورة الأفلاطونية.

تنتهى محاورة **«الجمهورية»** بمناقشة الجزاءات العظيمة للعدالة والعقوبات العظيمة للظلم. وتتكون المناقشة من ثلاثة أجزاء:

١- البرهان على خلود النفس .

٢- الجزاءات الإلهية والبشرية وعقوبات الناس عندما يكونون على قيد الحياة.

٣- الجزاءات والعقوبات بعد الموت. أما الجزء المحورى فقد لزم الصمت تجاه الفلاسفة، فالجزاءات بصدد العدالة والعقوبات على الظلم أثناء الحياة ضرورية بالنسبة لغير الفلاسفة الذين لا تمتلك عدالتهم الجاذبية الذاتية التى تمتلكها عدالة الفلاسفة. ولقد قُدم تفسير الجزاءات والعقوبات بعد الموت فى صورة أسطورة. والأسطورة ليست بدون أساس، لأنها تقوم على البرهان على خلود النفس. إن النفس لا يمكن أن تكون خالدة إذا كانت تتكون من أشياء كثيرة إذا لم يكن التكوين كاملًا تمامًا. بيد أن النفس كما تعرفها تجربتنا ينقصها ذلك الانسجام. ولكى نجد الحقيقة، يجب على المرء أن يستعيد عن طريق البرهان الطبيعة الأصلية أو الحقيقية للنفس [٩٣]. ولا يتحقق هذا البرهان فى محاورة **الجمهورية** . أعنى أن سقراط يبرهن على خلود النفس دون أن يبين طبيعة النفس. ويناظر الموقف فى نهاية محاورة **الجمهورية** بصورة دقيقة الموقف فى نهاية الكتاب الأول من **الجمهورية** حيث يوضح سقراط أنه برهن على أن العدالة نافعة دون معرفة «ما عساها» أو ما هى طبيعة العدالة. ولم تبين المناقشة التى تتبع الكتاب الأول طبيعة العدالة بوصفها النظام الصحيح للنفس، مع أنه كيف يستطيع المرء أن يعرف النظام

الصحيح للنفس إذا لم يعرف طبيعة النفس؟ دعنا نتذكر هنا أيضًا الواقعة التى تقول إن التوازى بين النفس والمدينة، بحيث يكون المقدمة لنظرية النفس المصاغة فى محاورة **«الجمهورية»**، أمر مشكوك فيه بصورة واضحة وأمر لا يمكن الدفاع عنه. إن محاورة **«الجمهورية»** لم تستطع أن تبين طبيعة النفس لأنها مجردة من **الحب** ومن الجسم. وإذا انصب اهتمامنا، بصورة حقيقية، باكتشاف ماذا عساها أن تكون العدالة بصورة دقيقة، فإنه يتحتم علينا أن نأخذ طريقًا آخر أطول حولها« فى دراستنا للنفس من الطريق المأخوذ فى محاورة **«الجمهورية»** (٩٤). ولا يعنى ذلك أن ما نتعلمه من محاورة **«الجمهورية»** عن العدالة ليس صحيحًا وأنه عارض تمامًا. إن تعليم محاورة **«الجمهورية»** الذى يخص العدالة، على الرغم من أنه ليس كاملًا، لا يمكن أن يكون مع ذلك صحيحًا من حيث إن طبيعة العدالة تعتمد ، بصورة قاطعة، على طبيعة المدينة لأنه حتى ما يجاوز السياسى لا يمكن فهمه من حيث إنه كذلك إلا إذا فُهمت المدينة ـ والمدينة معقولة تمامًا لأن حدودها يمكن أن تتضح وتتجلى تمامًا، ولكى يرى المرء هذه الحدود، يجب عليه ألا يجيب عن السؤال الذى يخص الكل؛ إذ يكفى إثارة السؤال الذى يخص الكل. إن محاورة **«الجمهورية»** تبين بالفعل، من ثم ماذا عساها أن تكون العدالة. ومع ذلك فإن محاورة **«الجمهورية»** ، كما يلاحظ شيشرون، لا تبين نظام الحكم الأفضل، وإنما تبين بالأحرى طبيعة الأشياء السياسية، أعنى طبيعة المدينة (٩٥). لقد بين سقراط فى محاورة **«الجمهورية»** ما هو الطابع الذى يجب أن تمتلكه المدينة لكى تشبع الحاجات الأسمى للإنسان. ولم يدعنا نرى أن المدينة تتكون وفقًا لهذا المطلب، ولكنه يدعنا نرى الحدود الجوهرية، أى طبيعة المدينة.

محاورة السياسى

يسبق محاورة **«السياسى»** محاورة **«السوفسطائى»** التى تسبقها، بدورها، محاورة **«ثياتيتوس»**. تصور محاورة **«ثياتيتوس»** محادثة بين سقراط والرياضى الشاب **«ثياتيتوس»** حدثت فى حضور الرياضى الناضج والشهير **«تيودوروس»**، وصديق ثياتيتوس الشاب المسمى بسقراط، وقد عُنيت ببيان ماذا عساها أن تكون

المعرفة أو ماذا عساه أن يكون العلم. ولم تفض المحادثة إلى نتيجة إيجابية، إذ إن سقراط نفسه لا يعرف سوى أنه لا يعرف شيئًا، أما ثياتيتوس فهو ليس مثل جلوكون أو أديمانتوس الذى يمكن أن يساعده سقراط فى تقديم تعليم إيجابى. وفى الحوار الذى أعقب محادثة سقراط مع ثياتيتوس قابل سقراط مرة ثانية تيودروس Theodoros، سقراط الشاب، وثياتيتوس، لكن كان يحضر فى هذا الوقت أيضًا فيلسوف غير معروف سوى بوصفه غريبًا من إيليا. سأل سقراط الغريب عما إذا كان أصدقاؤه ينظرون إلى السوفسطائى والسياسى، والفيلسوف، على أنهم شخص واحد فقط، أو على أنهم اثنان أو ثلاثة. ويبدو أن السؤال الذى يخص هوية أو لا هوية السوفسطائى، والسياسى، والفيلسوف، يحل محل السؤال، أو أنه صيغة واضحة للسؤال: ماذا عساها أن تكون المعرفة؟ ورد الغريب قائلًا إن أصدقاءه ينظرون إلى السوفسطائى، والسياسى، أو الملك، والفيلسوف على أنهم يختلفون بعضهم عن بعض. وتُدرك الواقعة التى تقول إن الفيلسوف لا يتوحد مع الملك فى الموضوع المحورى لمحاورة «**الجمهورية**» الذى وفقًا له يكون اتفاق الفلسفة والحنكة السياسية شرطًا لخلاص المدن والجنس البشرى، إذ إن الأشياء المتطابقة يجب ألا تتفق. بيد أن محاورة «**الجمهورية**» لا توضح بصورة كافية الحالة المعرفية للحكم أو الحنكة السياسية. فمن هذه المحاورة يمكن أن نستمد بسهولة انطباعًا مؤداه أن المعرفة المطلوبة للحاكم الفيلسوف تتكون من جزأين متنافرين: المعرفة الفلسفية الخالصة للأفكار التى تبلغ ذروتها فى رؤية مثال الخير من جهة، والتجربة السياسية الخالصة التى لا يكون لها وضع المعرفة على الإطلاق، وإنما تساعد المرء على أن يتلمّس طريقه فى الكهف، وأن يميز الظلال الموجودة على جدرانه من جهة أخرى. غير أن التدعيم الذى لا يمكن الاستغناء عنه للمعرفة الفلسفية يبدو أنه أيضًا نوع من الفن أو العلم [٩٦]. ويبدو أن الغريب الإيلى أخذ وجهة النظر الثانية والأسمى للوعى غير الفلسفى الذى يميز السياسى. وعلى الرغم من أنه يبين فى محاورتى «**السوفسطائى**» و «**السياسى**» طبيعة السوفسطائى والسياسى، أعنى الفرق بين السوفسطائى والسياسى، دون أن يبين الفرق بين السياسى والفيلسوف. لقد

وعدنا تيودوروس Theodoros أن الغريب الإيلى سيشرح أيضًا (فى تذييل لمحاورة السياسى) ماذا عساه أن يكون الفيلسوف، غير أن أفلاطون لم يف بوعد تيودوروس Theodoros. فهل نفهم بالتالى ماذا عساه أن يكون الفيلسوف حالما نفهم ماذا عساه أن يكون السوفسطائى والسياسى؟ ألا تكون الحنكة السياسية، كما يبدو من محاورة **«الجمهورية»** مجرد تكملة للفلسفة، ولكنها قوام للفلسفة؟ أعنى هل الحنكة السياسية هى فن أو علم المعرفة الذى يميز السياسى، بعيدًا عن أن تكون فحسب الوعى الضرورى لأن يجد المرء الطريق فى الكهف، وبعيدة عن أن تكون ذاتها مستقلة عن رؤية مثال الخير، أى شرطًا أو بالأحرى قوامًا لرؤية مثال الخير؟ وإذا كان الأمر هكذا، فإن «السياسة» ستكون بالتالى أكثر أهمية فى محاورة **«السياسى»** أكثر مما هى عليه فى محاورة **«الجمهورية»** . لقد حدث التحول عن الملك أو السياسى بالتأكيد عندما اتُهم سقراط بجريمة عقوبتها الإعدام على العمل الذى حوكم عليه بعد ذلك بمدة وجيزة وحكم عليه بالإعدام وتم تنفيذه (انظر نهاية محاورة ثيتاتيوس)؛ إذ تبدو المدينة حاضرة بصورة أكثر قوة فى محاورة **السياسى** عنها فى محاورة **الجمهورية** ؛ حيث لا يمثل خصم سقراط، وأعنى به ثراسيماخوس، إلا المدينة. ومع ذلك، فى حين أن سقراط يؤسس مدينة فى محاورة **الجمهورية** ، وإنْ لم تكن إلا بالقول، بمساعدة الأخين اللذين اهتما بحماس بالعدالة والمدينة، فإن سقراط يستمع فى محاورة **السياسى** بصمت إلى غريب مجهول (أعنى شخصا تنقصه المسئولية السياسية)، مبينًا ماذا يكون السياسى فى الجو الفاتر للرياضيات، أى أن الاهتمام باكتشاف ماذا يكون السياسى يبدو اهتمامًا فلسفيا وليس اهتمامًا سياسيا [٩٧]. إن محاورة **السياسى** تبدو أنها أكثر رصانة من محاورة **الجمهورية**.

ربما نقول إن محاورة **السياسى** أكثر علمية من محاورة **الجمهورية**. ويعنى أفلاطون «بالعلم» الصورة العليا للمعرفة، وبالأحرى النوع الوحيد من الوعى الذى يستحق أن يُسمى بالمعرفة. ويسمى هذه الصورة من المعرفة «بالجدل». ويعنى «الجدل» أساسًا فن الحوار، ثم الصورة العليا من ذلك الفن، ذلك الفن كما مارسه

سقراط، فن الحوار الذى يكون الهدف منه إلقاء الضوء على «ماذا تكون» الأشياء، أو المثل. فالجدل هو إذن معرفة المثل، أعنى معرفة لا تستخدم التجربة الحسية على الإطلاق، فهى تنتقل من فكرة إلى فكرة حتى تنفذ إلى المجال الكلى للمُثل، لأن كل مثال جزء، ويشير بالتالى إلى مُثل أخرى [٩٨]. ويهبط الجدل فى صورته الكاملة من أعلى المثل؛ أى المثال الذى يحكم عالم المثل، بصورة تدريجية إلى المثل الأدنى. إن الحركة تنتقل «بصورة تدريجية»؛ أعنى أنها تتبع البيان والإفصاح، أى التقسيم الطبيعى للمثل. وتصور محاورة **السياسى** بالإضافة إلى محاورة **السوفسطائى** محاكاة للجدل مفهومًا هكذا؛ أى أن كلتا المحاورتين تهدف إلى تقديم إشارة للجدل مفهومًا على هذا النحو؛ أى أن المحاكاة التى تصورها هاتان المحاورتان هى على سبيل الهزل. مع أن الهزل ليس مجرد هزل. فإذا كان الانتقال من مثال إلى مثال دون استعانة بالتجربة الحسية مستحيلاً، وبمعنى آخر إذا كانت محاورة **الجمهورية** يوتوبية ليس فيما تقرره فقط عن المدينة فى أحسن أحوالها، وإنما فيما تقوله أيضًا عن الفلسفة أو الجدل فى أحسن أحواله، فإن الجدل فى أحسن أحواله لن يكون، ليس لكونه ممكنًا، مهما. إن الجدل الذى يكون ممكنًا يظل معتمدًا على التجربة [٩٩]. ثمة ارتباط بين هذه الخاصية لمحاورة **السياسى** والواقعة التى تقول إن المثل كما عولجت فى محاورة **السياسى** هى فئات أو تضم كل الأفراد الذين «يشاركون» فى المثال الذى نتحدث عنه، وتبقى بالتالى مستقلة عن الأفراد أو «تجاوزها». وأيا كان الأمر، فإن الغريب الإيلى يحاول فى محاورة **السياسى** أن يبين طبيعة السياسى بالهبوط من «الفن» أو «المعرفة» بصورة تدريجية إلى فن السياسى، أو عن طريق تقسيم «الفن» بصورة تدريجية حتى يصل إلى فن السياسى. ولا نستطيع هنا، لعدد من الأسباب، أن نتبع إجراءه «المنهجى».

وباختصار يجعل الغريب الإيلى بعد بداية التحول، سقراط الشاب يوافق على ما قد يسميه المرء بإلغاء التمييز بين ما هو عام وما هو خاص. ويحقق هذه النتيجة فى خطوتين. ولما كانت الحنكة السياسية أو الحكم نوعًا من المعرفة، فليس من المهم ما إذا كان الشخص الذى يمتلك هذه المعرفة يلبس ثياب وظيفة أعلى عن طريق

اختيـاره مثـلاً، أو ما إذا كان يعيـش فى منزلة خاصـة. ومن ناحية ثانـية، ليس هناك اختـلاف جوهرى بين المدينة أو المنـزل، وبالتالى بين السـياسى أو الملك من ناحـية، ورب المنزل أو السيـد (أعنى سيد العـبيد) من ناحيـة أخرى. لقد تَّم فـصل القانون والحرية، الظاهرتين السياسـيتين بصفة خاصة، اللتـين لا يمكن أن تنفصل إحداهما عن الأخرى، فى البداية الأولى لأن الحنكة السياسـية تُفهم على أنها نوع من المعرفة أو الفن، أو لأن التـجـريد تَّم من ذلك الذى يمـيـز مـا هو سـيـاسى عن الفنون. إن الغريـب الإيلى يجرد هنا من الواقـعة التى تقـول إن القوة الجـسدية قـوام ضرورى لحكم أشخـاص لأشخـاص. ويتم تبرير هذا التـجريد بوجه من الـوجوه عن طريق الواقعـة التى تقول إن الحنكة السـياسيـة أو الحكم فن معـرفى وليس فنا يدويا. ومع ذلك فإنه ليس ببساطة فنا معرفـيا مثل الحسـاب؛ فهو فن يقدم أوامر لـلموجودات البشرية. بيد أن كل الفنون التى تقـدم أوامر تفعل ذلك من أجل إخراج شىء ما إلى حـيـز الوجـود. إن بعض هذه الفنون يقـدم أوامـر من أجل إخـراج الموجـودات أو الحيـوانات إلى حيـز الوجود؛ أعنى أنها تهـتم بتكاثر الحيـوانات وتربيتـها. إن الفن السامى نوع مـن جنس الفن هذا. لأن الفهم الملائم للفن السـامى لا يكفى لتقـسيم جنس «الحيوان» إلى نوع «الحيـوانات الأعجمية» و«البشر». إن هذا التمـييز تعسفى مثل تمـييز الجنس البشرى إلى يونان وبرابرة، من حـيث إنه يختلف عن التمـييز إلى رجال ونساء؛ إنه ليس تمييزاً طبيعيا، وإنما تمييز ينشأ بمفخرة واعتزاز(١٠٠) إن تدريب الغريب لسقـراط الشاب على الجدل، أو على فن تقسـيم الأنواع أو المثل أو الفئات يسير جنبًا إلى جنب مع تدريبه على التواضع أو الاعتدال. إن أقارب الإنسان الأكثر قربًا هم تبعًا لتقسيم الغريب لأنواع الحيوانات، أدنى مما يكون تبعًا لنظرية دارون عن أصل الأنواع. غيـر أن ما يعنيـه دارون بجدية بصـورة حرفيـة، يعنيه الغـريب بهزل ومـزاح(١٠١). إن الإنسـان يجب عليـه أن يرى انحـطاط منزلتـه لكى يتـحـول من الإنسانى إلى الإلهى؛ أعنى لكى يكون إنسانيا بحق.

يؤدى تقسيم «الصناعـات» أو «الفنون» إلى نتيجة مفادها أن صناعـة السياسى هى الصناعة التى تهتم بتكاثر وتربية، أو رعاية قطيع من الحيوان الذى يُسمى بالنوع

البشرى. ومن الواضح أن هذه النتيجة غير كافية؛ لأن هناك صناعات كثيرة؛ مثل الطب، وصناعة أعواد الثقاب التى تدعى أنها تهتم برعاية القطيع البشرى مثلما تفعل صناعة السياسة. إن الخطأ يرجع إلى واقعة مؤداها أن القطيع البشرى يؤخذ على أنه قطيع من النوع نفسه مثل قطيع الحيوانات الأخرى. غير أن القطيع البشرى نوع خاص جدا من القطيع، إذ إن تقسيم «الحيوان» إلى حيوانات أعجمية وبشر لا ينشأ بمفخرة واعتزاز فحسب. ويتم التخلص من الخطأ عن طريق أسطورة. فوفقًا للأسطورة التى تروى الآن بتمامها للمرة الأولى، يقال إن هناك فى عصر مضى (أى عصر كرونوس) كان الإله هو الذى يرشد الكل، ثم كان هناك بعد ذلك عصر (هو عصر زيوس) عندما ترك الإله الكل يتحرك عن طريق حركته الخاصة. فى عهد كرونوس حكم الإله الحيوانات واعتنى بها بأن نسب الأنواع المختلفة من الحيوانات إلى حكم وعناية الآلهة المختلفة التى سلكت مثل الرعاة، وصانوا بالتالى السلام الكلى والثراء، لأنه لم تكن هناك مجتمعات سياسية، ولم تكن هناك ملكية خاصة، ولم تكن هناك أسر. ولا يعنى ذلك بالضرورة أن الناس عاشوا فى سعادة فى عهد كرونوس؛ فلو أنهم استخدموا فقط السلام المتاح وقتئذ والثراء للتفلسف، فإنه يمكن القول بأنهم عاشوا فى سعادة. وعلى أية حال، لم يعتن الإله بالإنسان فى العهد الحالى؛ إذ لا وجود لعناية إلهية فى العهد الحالى، ويجب على الناس أن يعتنوا بأنفسهم. استبعد العناية الإلهية، فإن العالم يمتلئ بالاضطراب وعدم النظام والظلم؛ إذ يجب على الناس أن يؤسسوا نظامًا وعدالة بقدر ما يستطيعون، بإدراك أنه فى عهد النُدرة هذا تكون الشيوعية، وبالتالى الشيوعية المطلقة أيضًا مستحيلة، وربما يقال إن محاورة **السياسى** كشفت عما تُرك بدون أن يقال فى محاورة **الجمهورية**؛ أعنى عدم إمكان نظام الحكم المثالى فى محاورة **الجمهورية**.

وتهدف أسطورة **السياسى** إلى تفسير الخطأ الذى اقترفه الغريب الإيلى وسقراط الشاب فى التعريف الافتتاحى لمحاورة **السياسى**؛ إذ إنهما نظرا دون قصد، عن طريق البحث عن صناعة وحيدة للعناية بالقطيع البشرى، إلى عصر كرونوس أو إلى العناية الإلهية؛ أعنى أنه باختفاء العناية الإلهية؛ أى اختفاء العناية

بالموجودات التى تعلو على البشر فى نظر كل إنسان، يصبح ضروريا أن كل صناعة أو كل شخص يعتقد أنه هو نفسه له الحق إلى حد كبير فى أن يحكم مثل كل صناعة أخرى أو كل شخص أخر [١٠٢]، أو على الأقل تصبح صناعات كثيرة منافسة للصناعة الملكية. إن النتيجة الضرورية الأولى للانتقال من عصر كرونوس إلى عصر زيوس هو السقوط فى وهم يقول بأن كل الصناعات وجميع البشر متساوون. إن الخطأ الذى يكمن فى افتراض أن الصناعة الملكية مخصصة للعناية الكلية بالقطيع البشرى (تلك العناية الكلية التى تشمل إطعام المحكومين وزواجهم) وليست مخصصة لعناية جزئية ومحدودة. وبمعنى آخر، يكمن الخطأ فى إغفال الواقعة التى تقول إنه فى حالة كل صناعات الرعاية ما عدا الصناعة البشرية الخاصة برعاية الموجودات البشرية، ينتمى الراعى إلى أنواع مختلفة غير أعضاء القطيع. ويجب علينا بالتالى أن نقسم الاهتمام كله «بالقطيع» إلى جزءين: اهتمام بالقطيع ينتمى فيه الراعى إلى الأنواع نفسها مثل أعضاء القطيع، واهتمام بالقطيع ينتمى فيه الراعى إلى أنواع مختلفة عن أعضاء القطيع (أعنى الرعاة البشر للحيوانات، والرعاة الإلهيين للموجودات البشرية). ثم يجب علينا أن نقسم النوع الأول من هذين النوعين إلى جزءين، حتى نستطيع أن نكتشف أن الرعاية الجزئية للقطيع هى التى ينتمى فيها الراعى إلى النوع نفسه مثل أعضاء القطيع التى تكون صناعة ملكية. دعنا نفترض أن العناية الجزئية التى يُبحث عنها هى «المدن الحاكمة». إن المدن الحاكمة تنقسم بصورة طبيعية إلى حاكمة لا يرغبها المحكومون (أى حاكمة عن طريق قوة مطلقة) وحاكمة يرغبها المحكومون؛ الأولى تكون طاغية، والثانية ملكية. وهنا نجد الإشارة الأولى إلى الحرية من حيث إنها الموضوع السياسى بصورة خاصة. بيد أنه فى اللحظة الأولى التى يشير فيها الغريب إلى هذه الصعوبة، فإنه ينصرف عنها. فهو يجد أن الإجراء السابق كله غير مرض.

إن المنهج الذى يبرهن على أنه مُفيد، حيث أخفق تقسيم الفئات إلى فئات، وكذلك الأسطورة، هو استخدام الأمثلة. يوضح الغريب فائدة الأمثلة عن طريق مثال، والمقصود من المثال هو أن يوضح موقف الإنسان بالنسبة للمعرفة، أى بالنسبة

للظاهرة التى تكون الموضوع الموجه لسلسلة مكونة من ثلاث محاورات: **ثياتيتوس السوفسطائى ، السياسى** . والمثال المختار هو معرفة الأطفال للقراءة. فهم عندما يبدأون من معرفة الحروف (أى «العناصر») ينتقلون بالتدريج إلى معرفة المقاطع القصيرة والسهلة (أى ربط «العناصر»)، ثم ينتقلون إلى معرفة المقاطع الطويلة والصعبة. إن معرفة الكل ليست ممكنة إذا لم تكن تشبه فن القراءة، أى أنه يجب أن تكون معرفة العناصر متاحة، ويجب أن تكون العناصر قليلة نسبيا فى العدد، ويجب ألا تكون كل العناصر يمكن الربط بينها [١٠٣]. لكن هل نستطيع أن نقول إننا نملك معرفة «عناصر» الكل، أو أننا نستطيع أن نبدأ من بداية مطلقة؟ هل بدأنا فى محاورة **السياسى** من فهم كاف «للصناعة» أو «للمعرفة»؟ أليس صحيحا أننا عندما نشتاق إلى معرفة الكل، يُحكم علينا بأننا نقنع ونرضى بمعرفة جزئية لأجزاء الكل، وبالتالى لا نجاوز بحق على الإطلاق مجال الظن؟ هل هناك، بالتالى فلسفة وحياة بشرية، ليستا، بالضرورة فلسفة وحياة سيزيف Sisyphean [*] ؟ هل يمكن أن يكون ذلك هو السبب فى أن الحاجة إلى الحرية ليست صحيحة بصورة واضحة كما يعتقد كثير من محبى الحرية اليوم على أساس أفكار مشابهة تمامًا؟ (ربما قد يدفع ذلك المرء إلى أن ينظر إلى **المحقق العظيم** لدوستوفسكى على هدى محاورة **السياسى** لأفلاطون). وبعد أن أجبرنا الغريب على أن نثير هذه الأسئلة المتشابهة، اتجه إلى مثاله، الذى كان يقصد من ورائه أن يلقى الضوء، ليس على المعرفة بوجه عام أو على الفلسفة من حيث إنها كذلك، وإنما على الصناعة الملكية أو الفن. والمثال الذى اختاره هو صناعة النسيج، إنه يوضح صناعة السياسة عن طريق صناعة منزلية، وليس عن طريق صناعات «خارجية» مثل الرعى والقيادة إنه يوضح الصناعة الأكثر رجولة عن طريق الصناعة النسائية. ولكى يكتشف المرء ماذا عساه

(*) شخصية مخادعة فى الأساطير اليونانية غضب عليه «زيوس» كبير الآلهة فقرر معاقبته بأن يقوم بدفع حجر ضخم من أسفل الجبل إلى قمته ، وما إن يصل إلى القمة حتى يعود الحجر إلى السطح من جديد وهكذا دواليك، ومن هنا أصبح سيزيف يرمز إلى الجهد العابث الذى لا نتيجة له. راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» الجزء الثالث ص٢٥٨-٢٥٩ (المراجع).

أن يكون النسيج، فإنه يجب عليه أن يقسم «الصناعة» لكن يقسمها بصورة تختلف عما قسموه فى البداية. لقد ساعد تحليل فن النسيج الذى كان على أساس التقسيم الجديد الغريب على أن يبين الصناعة بوجه عام والصناعة الملكية بوجه خاص قبل أن يطبق بوضوح نتيجة ذلك التحليل على الصناعة الملكية. وربما تكون المسألة الأكثر أهمية التى تمت فى هذا السياق هى التمييز بين نوعين من فن القياس: نوع ينظر إلى ما هو أكبر وما هو أقل بالنسبة إلى بعضهما البعض، ونوع آخر ينظر إلى ما هو أكبر وما هو أقل (يُفهم الآن بوصفه زيادة ونقصًا) بالنسبة إلى المتوسط، أو قل بالنسبة إلى التركيبة، أو شىء مشابه. إن كل الصناعات، وبصفة خاصة الصناعة الملكية، تصنع مقاييسها بالنظر إلى المتوسط الصحيح أو التركيبة، أعنى أنها ليست رياضية.

وقد تمكن الغريب من أن يبين عن طريق تطبيق نتائج تحليله لصناعة النسيج على الصناعة الملكية علاقة هذه الصناعة الملكية بجميع الصناعات الأخرى وبصفة خاصة بتلك الصناعات التى تدعى بمظهر ما للعدالة أن تنافس الصناعة الملكية على حكم المدينة. إن المنافسين الأكثر نجاحًا ونشاطًا هم أولئك السوفسطائيون البارزون الذين زعموا امتلاك الصناعة الملكية، وهؤلاء هم حكام المدن؛ أعنى الحكام الذين تنقصهم الصناعة الملكية أو السياسية، أو من الناحية العملية، كل الحكام السياسيين الذين كانوا ويكونون، وسيكونون. وثمة ثلاثة أنواع من هذا النوع من الحكم السياسى: حكم الشخص الواحد، حكم القلة، وحكم الكثرة، بيد أن كل نوع من هذه الأنواع الثلاثة ينقسم إلى جزءين من جهة الاختلاف بين القوة والاختيار، أو بين المشروعية وعدم المشروعية؛ وبالتالى تتميز الملكية عن الطغيان، وتتميز الأرستقراطية عن الأوليجاركية، فى حين أن اسم الديمقراطية ينطبق على الجمهور بغض النظر عما إذا كان جمهور الفقراء يحكمون الأغنياء برضاهم وبطاعة صارمة للقوانين، أو بقوة وبصورة غير مشروعة بقدر كبير أو قليل. (إن تمييز أنظمة الحكم التى خططها الغريب تتوحد غالبا مع التمييز الذى طوره أرسطو فى الكتاب الثالث من كتابه **«السياسى»**؛ لكن مع وجود اختلاف). ليس هناك نظام من أنظمة الحكم

يقيم ادعاءه على المعرفة أو صناعة الحكام؛ أعنى على الادعاء الوحيد الذى يكون مشروعًا بصورة غير مقيدة. وينجم عن ذلك أن الادعاءات التى تقوم على رغبة الرعايا (أى على الرضا أو الحرية)، وعلى المشروعية مشكوك فيها. وهذا الحكم له ما يبرره بالإشارة إلى نموذج الصناعات الأخرى وبصفة خاصة الطب. فالطبيب طبيب سواء عالجنا بإرادتنا أو ضد إرادتنا، سواء جرحنا، أحرقنا، أو أنزل بنا أى آلام أخرى، وسواء سلك وفقًا لقوانين مكتوبة أو بدونها، إنه طبيب إذا كان قراره يعود بالنفع على أجسامنا. وبصورة مناظرة، فإن نظام الحكم الوحيد الذى يكون صحيحًا ، أو الذى يكون بحق نظام حكم هو الذى يحكم فيه منْ يمتلكون الصناعة الملكية، بغض النظر عما إذا كانوا يحكمون وفقًا لقوانين، وعما إذا كان المحكومون يرضون بحكمهم أو لا، شريطة أن حكمهم يعود بالنفع على المجموعة السياسية، فليس من المهم إذا كانوا يحققون هذه الغاية عن طريق إعدام البعض أو نفيهم، وتقليل معظم المدينة، أو عن طريق جلب مواطنين من الخارج وزيادة معظمها بالتالى.

لقد صُدم سقراط الشاب إلى حد ما، الذى لم يصدمه ما قاله الغريب عن الإعدام و النفى، عن طريق الافتراض الذى يقول إن الحكم بدون قوانين (أى الحكم المطلق) يمكن أن يكون مشروعًا. ولكى يفهم المرء تمامًا رد سقراط الشاب، يجب عليه أن ينتبه إلى الواقعة التى تذهب إلى أن الغريب لم يميز بين القوانين البشرية والقوانين الطبيعية. لقد حول الغريب سخط سقراط الشاب الذى كان ظاهرًا فى بداية الأمر إلى رغبة من جانب سقراط فى المناقشة. إن حكم القانون أدنى من حكم العقل النشط؛ لأن القوانين بسبب عموميتها لا يمكن أن تحدد ما هو صواب وملائم فى كل الظروف التى تعطى تنوعًا لا نهائيا من الظروف، فالإنسان الحكيم وحده هو الذى يستطيع فى الحال أن يقرر بصورة صحيحة ما هو صحيح وملائم فى الظروف. ومع ذلك فإن القوانين ضرورية. ولا يستطيع الأشخاص الحكماء القلة أن يجلسوا بجانب كل واحد من الأشخاص غير الحكماء الكثيرين ويخبروه بدقة بما يليق أن يفعله. إن الأشخاص الحكماء القلة هم باستمرار غائبون

عن الأشخاص غير الحكماء الذين لا حصر لهم. إن كل القوانين، مكتوبة أو غير مكتوبة، هى بدائل ضعيفة، غير أنها بدائل لا يمكن الاستغناء عنها بالنسبة للقرارات الفردية عن طريق الأشخاص الحكماء. إنها قواعد فجة على أساس الخبرة والممارسة تكفى للأغلبية الكبرى للحالات، فهى تعالج الموجودات البشرية كما لو كانت أعضاء تطيع. إن تجميد القواعد الفجة التى تكون على أساس الخبرة إلى أوامر مقدسة ، ولا يمكن مخالفتها وانتهاكها، وغير ممكنة التغيير، ويرفضها كل شخص من حيث كونها مدعاة للضحك والسخرية إذا تمت فى العلوم والصناعة، ضرورة فى تنظيم الشئون البشرية؛ وهذه الضرورة هى العلة القريبة للاختلاف الذى لا يزول بين المجال السياسى والمجال الذى يفوق ما هو سياسى. غير أن الاعتراض الرئيسى على القوانين ليس هو أنها قابلة لأن تكون متفردة، وإنما هو أنه يُفترض أنها مفروضة على الشخص الحكيم، أى على الشخص الذى يمتلك الصناعة الملكية[١٠٤]. على الرغم من أن هذا الاعتراض ليس صحيحًا تمامًا. إن الشخص الحكيم، كما يشرح الغريب عن طريق الصور [١٠٥]، يخضع للقوانين التى تكون عدالتها وحكمتها أدنى من عدالته وحكمته؛ لأن الأشخاص غير الحكماء لا يستطيعون أن يتوقفوا عن عدم الثقة فى الشخص الحكيم، وليس من غير الممكن الدفاع عن التشكك هذا تمامًا إذا سلمنا بأنهم لا يستطيعون أن يفهموه. إنهم لا يستطيعون أن يعتقدوا أن شخصًا حكيمًا جديراً بأن يحكم بوصفه ملكًا حقيقيا بدون قوانين يريد ذلك ويستطيع أن يحكمهم. والسبب البعيد لعدم اعتقادهم هو الواقعة التى تقول إنه ليس هناك موجود بشرى يملك تفوقًا واضحًا جليا، فيما يخص الجسم أولًا، والنفس ثانيًا، يحث كل شخص على أن يخضع لحكمه بدون أى تردد وبدون أى تحفظ [١٠٦]. إن الأشخاص غير الحكماء لا يستطيعون أن يجعلوا أنفسهم قضاة على الإنسان الحكيم. ولا عجب بالتالى أن الأشخاص الحكماء لا يريدون أن يحكموهم. إنه يجب على الأشخاص غير الحكماء أن يطالبوا الشخص الحكيم بأن ينظر إلى القانون على أنه ببساطة موثوق به ومصدَّق؛ أعنى أنه لا يشك فى أن القوانين المعترف بها عادلة وحكيمة تمامًا، وإذا أخفق فى أن

يفعل ذلك، فإنه يصبح مُداناً بإفساد الشباب، وهى تهمة عقوبتها الإعدام؛ إنها يجب أن تمنع البحث الحر الذى يخص الموضوعات الأكثر أهمية. ويجب قبول كل مضامين أحكام القوانين؛ لأن البديل الوحيد الممكن هو القاعدة غير القانونية لأشخاص أنانيين. إنه يتحتم على الشخص الحكيم أن ينحنى للقانون الذى يكون أدنى منه فى الحكمة والعدالة، ليس بالفعل فحسب، وإنما بالقول أيضاً. (وهنا لا نستغرب عما إذا لم تكن هناك حدود لخضوع الشخص الحكيم للقوانين. إن الأمثلة التوضيحية الأفلاطونية هى: أطاع سقراط القانون دون تراجع، ذلك القانون الذى أمره بأن يموت بسبب إفساده المزعوم للشباب، مع إنه لم يطع قانوناً يمنعه بصورة رسمية من متابعة الفلسفة. اقرأ محاورة **دفاع سقراط** ومحاورة **أقريطون**). إن حكم القانون يُفضل على الحكم غير القانونى لأشخاص غير حكماء؛ لأن القوانين أيا كانت سيئة نتاج برهان بطريقة أو بأخرى. وتسمح هذه الملاحظة بترتيب أنظمة الحكم المطلق للملك الحقيقى أو السياسى. فالديمقراطية التى تحافظ على القانون أدنى من حكم الأقلية التى تحافظ على القانون (أى الأرستقراطية)، وأدنى من حكم الشخص الواحد الذى يحافظ على القانون (أى الملكية)، لكن الديمقراطية غير القانونية تكون أسمى من الحكم غير القانونى للقلة (أى الأوليجاركية)، وأسمى من الحكم غير القانونى لشخص واحد (الطغيان). ولا تعنى كلمة «غير قانونى» هنا الغياب التام لأى قوانين أو أعراف. فهى تعنى الإغفال المعتاد للقوانين عن طريق الحكومة وبصفة خاصة تلك القوانين التى يكون قصدها كبح سلطة الحكومة، فالحكومة التى تستطيع أن تغير كل قانون، أو تكون «سيداً» لا تكون قانونية. ويبدو من هذه النتيجة أنه وفقاً للغريب تكون هناك قوانين حتى فى المدينة التى يحكمها الملك الحقيقى (فالملك الحقيقى هو المشرع الحقيقى)، بيد أن الملك الحقيقى فى مقابل كل الحكام الآخرين قد يغير بصورة عادلة، القوانين، أو يسلك ضد القوانين. ربما يكون الغريب راضياً، فى غياب الملك الحقيقى، إذا حكمت المدينة مجموعة من قوانين يصوغها شخص حكيم، الشخص الذى لا يمكن أن يتغير عن طريق الحكام غير الحكماء إلا فى حالات قصوى.

وبعد أن تم فصل الفن الملكى عن كل الفنون الأخرى، بقى بالنسبة للغريب أن يحدد العمل الخاص للملك. وهنا اتخذ مثال النسيج أهمية حاسمة. فعمل الملك يشبه النسيج. إن كل أجزاء الفضيلة تنسجم، وفقًا لوجهة النظر العامة، بعضها مع بعض. ومع ذلك ثمة توتر بينها بالفعل. وفضلاً عن ذلك، ثمة توتر بين الشجاعة أو الرجولة والاعتدال، واللطف، والاهتمام بما هو لائق ومناسب. ويفسر هذا التوتر التوتر، بل العداء بين الموجودات البشرية التى يغلب عليها النخوة، والموجودات البشرية المهذبة بصورة غالبة. إن مهمة الملك الحقيقية هى أن يغزل هذين النوعين المتعارضين من الموجودات البشرية معًا؛لأن الناس الموجودين فى المدينة الذين لا يستطيعون أن يصبحوا أصحاب نخوة أو معتدلين لا يمكن أن يصبحوا مواطنين على الإطلاق. وجزء مهم من الغزل الملكى يكمن فى تزويج أطفال الأسر التى يغلب عليها النخوة، وأطفال الأسر المهذبة بصورة غالبة بعضهم من بعض. ويجب على الملك البشرى بالتالى أن يقترب من الراعى الإلهى عن طريق توسيع فن حكم المدن إذا فُهم فهمًا دقيقًا، على أن يشمل بداخله فن الزواج وتزويج شخص بآخر. ويشبه تزويج شخص بآخر الذى يمارسه الملك التزويج الذى مارسه سقراط(*)، وإنْ كان لا يتوحد معه(١٠٧). وإذا أردنا أن ننجح فى فهم التشابه بين تزويج الملك وتزويج سقراط، فإنه يجب علينا أن نقوم بتقدم ما نحو فهم التشابه بين الملك والفيلسوف. ويمكن أن يُقال هذا القدر بأمان، بينما يكون ممكنًا وحتى ضروريا أن نتحدث عن «الراعى البشرى»، عند محاولة تعريف الملك، فإن الفيلسوف ليس له صلة «بالرعاة».

تنتمى محاورة **السياسى** إلى سلسلة ثلاثية موضوعها المعرفة. والمعرفة الملائمة أو النضال من أجل المعرفة الملائمة هى بالنسبة لأفلاطون الفلسفة. إن الفلسفة هى نضال من أجل معرفة الكل، هى نضال من أجل تأمل الكل. ويتكون الكل من أجزاء؛ أى أن معرفة الكل هى معرفة كل أجزاء الكل من حيث إنها أجزاء للكل.

(*) الواقع أن سقراط لم يكن يمارس فن التزويج بل «فن التوليد» ولذا كان يشبه مهنته بدور أمه القابلة ، وإنْ كان يقوم بتوليد الأفكار (المراجع).

إن الفلسفة هى النشاط البشرى الأسمى، والإنسان جزء أسمى من الكل، ربما الجزء الأسمى من الكل. والكل ليس كلا بدون الإنسان، بدون أن يكون الإنسان كلا أو كاملا. بيد أن الإنسان لا يصبح كلا بدون مجهوده الخاص، ويفترض هذا المجهود معرفة بنوع معين، أعنى معرفة ليست تأملية أو نظرية، ولكنها آمرة [١٠٨]، أو عملية. إن محاورة **السياسى** تصور نفسها بأنها مناقشة نظرية أو معرفة عملية. وفى مقابل محاورة **السياسى** ، تنتقل محاورة **الجمهورية** من الحياة العملية أو السياسية إلى الفلسفة؛ إلى الحياة النظرية، لأن محاورة **الجمهورية** تصور مناقشة عملية للنظرية. إنها تبين للأشخاص الذين يهتمون بحل المشكلة البشرية أن ذلك الحل يتمثل فى الحياة النظرية؛ إن المعرفة التى تبينها محاورة **الجمهورية** معرفة آمرة. إن المناقشة النظرية للمعرفة العملية الأسمى (أى الفن الملكى) فى محاورة **السياسى،** عن طريق بيان طابع الفن الملكى فحسب، تتخذ طابعًا آمرًا. إنها تُبدى ما ينبغى على الحاكم أن يفعله. وبينما يكون التمييز بين المعرفة النظرية والمعرفة العملية ضروريا، فإن الفصل بينهما مستحيل. (انظر من وجهة النظر هذه وصف الحياة النظرية فى محاورة ثياتيتوس ١٧٣ - ١٧٧). إن الفن الملكى هو من الفنون التى تهتم بصورة مباشرة بجعل الناس كلا واحداً. والإشارة الأكثر وضوحًا إلى كل نقص موجود بشرى، وفى الوقت نفسه إلى الطريقة التى يمكن أن يكتمل فيها، هى تمييز الجنس البشرى إلى جنسين، فكما أن اتحاد الرجال والنساء، وهو الهدف الأول للحب يجعل «الإنسان» مكتفيًا بذاته من أجل دوام النوع البشرى واستمراره، ولا نقول سرمدية النوع البشرى ، فكل الأنواع الأخرى من النقص الموجودة فى الناس تكتمل فى النوع، أى فى «مثال» الإنسان. إن الجنس البشرى كله، وليس أى جزء منه، مكتف بذاته من حيث إنه جزء من الكل، وليس من حيث إنه سيد أو قاهر الكل. وربما لهذا السبب تنتهى محاورة السياسى بثناء على نوع معين من تزويج أشخاص بعضهم من بعض.

محاورة القوانين

محاورتا **الجمهورية والسياسى** تتجاوزان المدينة بطريقتين مختلفين غير أنهما متقاربتان. فهما تبينان فى البداية كيف أن على المدينة أن تتحول إذا أرادت أن تدعم زعمها الخاص بالتفوق فى مواجهة الفلسفة. ثم تبينان أن المدينة لا تستطيع أن تتحمل هذا التحول. إن محاورة **الجمهورية** تبين بهدوء أن المدينة العادية ـ أعنى المدينة التى لا تكون شيوعية والتى يكون الارتباط فيها للآباء وليس للصناع ـ هى المدينة الوحيدة التى تكون ممكنة. فى حين أن محاورة السياسى تبين بوضوح ضرورة حكم القوانين. إن محاورتى الجمهورية و السياسى تكشفان ـ كلا بطريقتها الخاصة ـ عن القصور الجوهرى ، ومن ثم الطابع الجوهرى للمدينة. وبالتالى تضعان الأساس للإجابة عن السؤال الخاص بالنظام السياسى الأمثل؛ النظام الأمثل للمدينة الذى يتفق مع طبيعة الإنسان. بيد أنهما لا تكشفان عن أفضل نظام ممكن. فقد تُركت هذه المهمة لمحاورة القوانين. ومن ثم ربما نستطيع أن نقول إن محاورة القوانين هى العمل السياسى الوحيد المناسب لأفلاطون حقا. وهى المحاورة الأفلاطونية الوحيدة التى يغيب فيها سقراط. وشخصيات محاورة القوانين هى أشخاص كبار فى السن ولديهم خبرة سياسية طويلة، وهم غريب أثينى غير معروف، وكلينياس Kleinias الكريتى، وميجلوس Megillos الإسبرطى. ويشغل الغريب الأثينى المكان الذى يشغله سقراط فى المحاورات الأفلاطونية بوجه عام. وتدور المحادثة بعيداً عن أثينا فى جزيرة كريت، بينما سار الأشخاص الثلاثة كبار السن من مدينة كنوسوس Knossos إلى كهف زيوس(*).

وانطباعنا الأول هو أن الغريب الأثينى ذهب إلى كريت لكى يكتشف الحقيقة الخاصة بتلك القوانين اليونانية الأكثر شهرة فى جانب واحد؛ لأنه اعتقد أن قوانين كريت ترتد فى أصلها إلى زيوس، كبير الآلهة. إن قوانين كريت تشبه قوانين إسبرطه، التى كانت أكثر شهرة من قوانين كريت،وترجع إلى أبوللو. وبناء على

(*) كنوسس أو «نوسس» مدينة فى شمال كريت كانت مركزًا للحضارة المينوية القديمة (المراجع).

اقتراح الأثينى، تحدث الأشخاص الثلاثة حول القوانين وأنظمة الحكم. كان الأثينى قد تعلّم من الكريتى أن المشرِّع الكريتى صاغ كل قوانينه من أجل الحرب، إذ إن كل مدينة هى بالطبيعة فى حالة حرب غير معلنة، باستمرار مع كل مدينة أخرى؛ والانتصار فى الحرب، والحرب بالتالى شرط كل النعم. أقنع الأثينى الكريتى بسهولة بأن قوانين كريت تتجه نحو غاية خاطئة، فالغاية ليست الحرب وإنما السلام. لأنه إذا كان النصر فى الحرب هو شرط كل النعم، فإن الحرب لن تكون الغاية، فالنعم نفسها تنتمى إلى السلام. ولذلك، فإن فضيلة الحرب، وأعنى بها الشجاعة، هى الجزء الأدنى من الفضيلة، فهى أدنى من الاعتدال، وقبل ذلك من العدالة والحكمة. وحالما نرى النظام الطبيعى للفضائل، فإننا نعرف المبدأ الأسمى للتشريع، لأن هذا التشريع يجب أن يهتم بالفضيلة، يهتم بسمو الروح البشرية، بدلًا من الاهتمام بأية خيرات أخرى افترضها كلينياس الكريتى المهذب الذى طمأنه الأثينى بأن امتلاك الفضيلة يتبعه بالضرورة امتلاك الصحة، والجمال، والقوة، والثروة (١٠٩). ويبدو أن كلا من المشرعين الإسبرطيين والكريتيين، الذين اقتنعوا بأن غاية المدينة هى الحرب وليس السلام، قد اشترطوا على رعاياهم أو أقرانهم أن يتعلموا الشجاعة، وضبط النفس فيما يخص الآلام والمخاوف؛ غير أنهم لم يشترطوا مطلقًا، أن يتعلموا الاعتدال، وضبط النفس فيما يخص اللذات، بأن يجعلوهم يتذوقون اللذات العظيمة. والواقع أننا إذا كنا سنثق فى مجيلوس، فإن المشرع الإسبرطى قد خذل، على أية حال، التمتع باللذة تمامًا (١١٠). لقد حرم المشرعون الإسبرطيون والكريتيون، بالتأكيد، لذات الشراب، اللذات التى انهمك فيها الأثينيون بحرية. كما زعم الأثينى أن الشراب، وحتى السُكر، إذا مورس بصورة ملائمة كان باعثًا على الاعتدال، الذى هو الفضيلة التوأم للشجاعة. ولكى يُمارس الشراب بصورة ملائمة، يجب أن يُمارس بصورة مشتركة، أعنى جهارًا نهارًا، حتى يمكن مراقبته. إن الشراب، وحتى السُكر، يكون نافعًا ومفيدًا إذا حكمت المنفعة الصحيحة الإنسان. إذ لا يكفى لكى يكون الإنسان قائدًا لسفينة أن يمتلك صناعة أو علم الملاحة، ولكن يجب أن يتخلص أيضًا من دوار البحر (١١١). وبالمثل لا يكفى الفن أو المعرفة لقيادة مأدبة. إن الفن لا يكفى لحكم أى تجمع

ولاسيما المدينة. إن الوليمة تشبه بصورة أكثر ملاءمة المدينة من السفينة (أى «سفينة الدولة»)، فتمامًا كما أن المدعوين للوليمة تسكرهم الخمر، فكذلك المواطنون تسكرهم المخاوف، والآمال، والرغبات، وصنوف الكراهية، ويحتاجون بالتالى إلى أن يحكمهم شخص حكيم. ولأن الولائم لم تكن مشروعة فى إسبرطة وكريت، ولكنها كانت مشروعة فى أثينا، فإن الأثينى كان مضطرا إلى أن يبرر دستوراً أثينيا. وكان التبرير خطبة طويلة، والخطب الطويلة أثينية وليست إسبرطية أو كريتية. ولذلك كان الأثينى مضطرا إلى أن يبرر دستوراً أثينيا بطريقة أثينية. لقد كان مضطرا إلى أن يحول محاوريه من غير الأثينيين، إلى حد ما، إلى أثينيين. وبهذه الطريقة فقط استطاع أن يصحح آراءهم الخاطئة عن القوانين، ثم استطاع، فى نهاية الأمر، أن يصحح آراءهم عن قوانينهم هم. ونفهم من هذا بصورة جيدة طابع محاورة القوانين كلها. وقد استخدمت أنظمة الحكم الإسبرطية والكريتية، فى محاورة الجمهورية(١١٢)، كأمثلة للأرستقراطية الحربية، نوع الحكم الذى لا يكون أدنى إلا من نظام الحكم المثالى، لكنه أسمى إلى حد كبير من الديمقراطية؛ أعنى نوع الحكم الذى هيمن وساد فى أثينا إبان معظم حياة سقراط (وأفلاطون). يحاول الغريب الأثينى فى محاورة القوانين أن يصحح التيموقراطية؛ أعنى أنه حاول أن يغيرها إلى أفضل نظام ممكن بحيث تكون وسطًا بين التيموقراطية وأفضل نظام فى محاورة الجمهورية. وسيبرهن أفضل نظام ممكن على أنه يشبه إلى حد كبير «نظام الحكم الموروث عن الأجداد»، أى نظام الحكم السابق على الديمقراطية لأثينا.

لقد اتضح أن القوانين الكريتية والإسبرطية خاطئة؛ لأنها لم تسمح لرعاياها بأن يتذوقوا أكبر قدر من اللذات. لكن هل يمكن أن يقال إن الشراب يقدم أكبر قدر من اللذات، بل حتى أكبر قدر من اللذات الحسية؟ ومع ذلك كان الأثينى يضع فى اعتباره تلك اللذات العظمى التى يستطيع أن يستمتع بها الناس علانية، والتى يجب أن يكونوا معرضين لها حتى يتعلموا السيطرة عليها والتحكم فيها. إن لذات الولائم هى الشراب والغناء. ولكى يبرر المرء الولائم يجب عليه بالتالى أن يناقش أيضًا الغناء، والموسيقى، والتربية كلها (١١٣)، فلذات الموسيقى هى أعظم

قدر من اللذات التى يمكن أن يستمتع بها الناس علانية، والتى يتحتم عليهم أن يتعلموا السيطرة عليها والتحكم فيها بأن يتعرضوا لها. وبالتالى، فإن القوانين الإسبرطية والكريتية تعانى من عيب كبير وهو أنها لا تعرض على رعاياها، على الإطلاق، أو على الأقل بصورة غير مرضية، لذات الموسيقى (١١٤). والسبب فى ذلك هو أن هذين المجتمعين ليسا مدينتين، وإنما هما معسكران مسلحان؛ أى نوع من القطيع، ففى أسبرطة وكريت يتربى حتى أولئك الشباب الذين يكونون مناسبين بالطبيعة، لأن يتعلموا بوصفهم أفراداً عن طريق معلمين خصوصيين، من حيث إنهم أعضاء فى قطيع فقط. وبمعنى آخر، لا يعرف الإسبرطيون والكريتيون إلا كيف يغنون فى فرق الرقص. إنهم لا يعرفون الأغنية الأكثر جمالاً، أى الموسيقى الأكثر نبلاً (١١٥). لقد جاوزت مدينة الجمال، فى محاورة الجمهورية المدينة التى مُجدت فيها الفلسفة أعلى الفنون كما ينبغى مدينة المعسكر المسلح، أى إسبرطة التى تطورت بصورة عظيمة. ولم يحدث هذا التجاوز فى محاورة **القوانين** حيث تم تصوير أفضل نظام ممكن. ومع ذلك فإن المدينة فى محاورة **القوانين** ليست مدينة المعسكر المسلح بأى معنى. ومع ذلك فإن لها خصائص معينة تشترك فيها مع مدينة المعسكر المسلح الموجودة فى محاورة **الجمهورية**، تماماً كما أنه فى محاورة **الجمهورية** تبرهن التربية الموسيقية على أنها تربية تهدف إلى التواضع، وتبرهن هذه التربية على أنها تحتاج إلى إشراف الموسيقيين والشعراء عن طريق السياسى أو المشرع الحقيقى. وعلى الرغم من أنه فى محاورة **الجمهورية** تبرهن التربية على التواضع على أنها تبلغ ذروتها فى حب الجميل، فإنه فى محاورة **القوانين** يأخذ الاعتدال بالأحرى صبغة الإحساس بالخجل أو الاحترام. إن التربية هى، بالتأكيد، تربية على الفضيلة، على فضيلة المواطنين، أو فضيلة الإنسان (١١٦).

إن فضيلة الإنسان هى أساساً الموقف الملائم نحو اللذات والآلام، أو الضبط الملائم للذات والآلام، أى أن الضبط الملائم هو الضبط الذى يتأثر بالبرهان الصحيح. وإذا قبلت المدينة نتيجة البرهان، فإن هذه النتيجة تصبح قانوناً، القانون الذى يستحق هذا الاسم هو إملاء البرهان الصحيح الذى يخص أساساً اللذات

والآلام. ويجب على المواطنين لكى يتعلموا ضبط اللذات العادية والآلام أن يتعرضوا منذ الطفولة للذات التى يقدمها الشعر والفنون المقلِّدة الأخرى، التى يجب أن تضبطها بدورها القوانين الخيرة أو الحكيمة؛ القوانين التى ينبغى بالتالى ألا تتغير، ويجب منع الرغبة فى التجديد الطبيعى بالنسبة للشعر والفنون الأخرى المقلدة بقدر المستطاع؛ ووسيلة تحقيق ذلك هى وقف الصحيح الذى ينكشف أمامه. إن المشرِّع الكامل يحث أو يجبر الشعراء على أن يعلموا أن العدالة تلازم اللذة، وأن الظلم يلازم الألم. إن المشرِّع الكامل يطالب بأنه يجب تعليم هذا المذهب المفيد بصورة واضحة حتى إن لم يكن صحيحًا [١١٧]. ويحل هذا المذهب محل لاهوت الكتاب الثانى من محاورة **الجمهورية**. لم يمكن فى محاورة **الجمهورية** مناقشة التعليم المفيد الذى يخص علاقة العدالة واللذة، أو السعادة، فى سياق تعليم غير الفلاسفة لأن المحاورة لا تفترض، كما تفترض محاورة القوانين، أن المحاورين ذوى الطابع الرئيسى يعرفون ماذا عساها أن تكون العدالة [١١٨]. لقد أدرج الغريب الأثينى المحادثة كلها التى تخص التربية وكذلك غايات أو مبادئ التشريع تحت موضوع «الخمر» وحتى «السكر»؛ لأن تحسين القوانين القديمة يمكن أن يُعهد بأمان إلى أناس كبار فى السن تربوا تربية حسنة، ويعزفون، من حيث هم كذلك، عن كل تغيير، ويجب أن يعتريهم بعض التجديد وبعث النشاط مثل ذلك الذى ينتجه نحو شرب الخمر، حتى تكون لديهم الرغبة فى تغيير القوانين القديمة.

وبعد أن حدد الغريب الغاية التى تهدف الحياة السياسية إلى تحقيقها (وهى الفضيلة والتربية)، يتحول إلى بداية الحياة السياسية أو أصل المدينة لكى يكتشف علة التغير السياسى وبصفة خاصة تغير أنظمة الحكم. إن هناك بدايات كثيرة للحياة السياسية؛ لأن هناك صنوفًا كثيرة من تدمير معظم الناس عن طريق الفيضانات، والطاعون، والكوارث، التى جلبت معها تدمير كل الفنون والأدوات؛ وبقيت موجودات بشرية قليلة على قمم الجبال، أو فى أماكن متميزة، وقد أخذت هذه المسألة عدة أجيال حتى تجرأوا على أن ينزلوا إلى الأرض، وإبان هذه الأجيال اختفى التذكر الأخير للفنون. إن الحالة التى نشأت منها كل المدن وكل أنظمة

الحكم، وكل الفنون والقوانين، وكل الفضائل والرذائل هى أن الناس كانت تعوزهم كل هذه الأشياء؛ إن «ما ينشأ منه شيء ما هو نوع من علة الشيء الذى نتحدث عنه؛ ويبدو أن النقص الأساسى لما نطلق عليه اسم الحضارة هو علة كل تغير سياسى»[١١٩]. وإذا كان للإنسان بداية كاملة، فلن تكون هناك علة للتغير، ويجب أن يكون لنقص بدايته معلولات (آثار) فى كل مراحل حضارته، مع إنه كامل. ويبين الغريب أن القضية هى تتبع التغيرات التى تعترى الحياة البشرية منذ البدايات عندما كان الناس فضلاء من الناحية الظاهرية؛ ولكنهم لم يكونوا حكماء، بل كانوا ضعيفى العقل، أو سُذجًا، مع إنهم كانوا فى الحقيقة همجًا، حتى تدمير الموطن الأصلى لإسبرطة وشقيقتها مدينة ميسينى Messene وأرجوس Argos. إنه لا ينوه إلا بكياسته إلى قمع إسبرطة المستبد للميسينيين Messenians. إنه يلخص نتيجة بحثه عن طريق إحصاء الألقاب المقبولة بوجه عام والفعالة للحكم. إن التناقض بين الألقاب هو الذى يفسر تغير أنظمة الحكم. ويبدو أن الحق فى الحكم الذى يقوم على الحكمة هو الحق الوحيد من بين سبعة حقوق، مع أنه أسماها. ونجد من بين الحقوق الأخرى حق، أو زعم السيد فى أن يحكم عبيده ويسيطر عليهم، وحق القوى فى أن يحكم الضعيف ويسيطر عليه، وحق أولئك الذين اختارهم كثيرون فى أن يحكموا أولئك الذين لم يتم اختيارهم ويسيطروا عليهم[١٢٠]. إن الحكمة ليست اسمًا كافيًا: ويفترض نظام الحكم الحيوى مزيجًا من الادعاء الذى يقوم على الحكمة مع الادعاءات التى تقوم على الأنواع الأخرى من التفوق والسمو، وربما يستطيع المزيج الملائم أو الحكم لبعض الحقوق الأخرى أن يفعل بوصفه بديلاً للحق المستمد من الحكمة. ولم يستخلص الغريب الأثينى، كما فعل الغريب الإيلى، من القوة الجسدية عاملًا ضروريًا لحكم الإنسان للإنسان. إن نظام الحكم الحيوى يجب أن يكون مختلطًا. والحكم الإسبرطى مختلط. لكن هل هو مختلط بحكمة؟ ولكى نجيب عن هذا التساؤل، فإنه يجب على المرء أن يرى، فى البداية، عناصر الخلط الصحيح منعزلة. وهذه العناصر هى الملكية التى تُعد فارس نموذجها الشهير، والديمقراطية التى تقدم أثينا نموذجها الأكثر شهرة[١٢١]. إن

الملكية بذاتها ترمز للحكم المطلق للشخص الحكيم أو السيد، أما الديمقراطية فإنها ترمز للحرية. والمزج الصحيح هو مزج الحكمة والحرية؛ مزج الحكمة والقبول، مزج حكم القوانين الحكيمة التى يصوغها مشرِّع حكيم ويديرها أفضل أعضاء المدينة، ومزج حكم عامة الناس.

وبعد أن اتضحت غاية أفضل نظام ممكن، وكذلك طابعه العام، بيَّن كلينياس Kleinias أن المحادثة الحالية ذات فائدة مباشرة بالنسبة له. لقد خطط الكريتيون لإقامة مستعمرة، وقاموا بتفويضه تمامًا لكى يعتنى بالمشروع، ولاسيما بصياغة قوانين المستعمرة كما يرونها مناسبة؛ وربما يختارون قوانين أجنبية إذا بدت لهم أنها تفوق قوانين كريت. والناس الذين يستوطنون فى هذه المستعمرة، يأتون من كريت، ومن البيلوبونزيين Peloponnesos: فهم لا يأتون من مدينة واحدة بعينها. وإذا أتوا من المدينة نفسها باللغة نفسها، والقوانين نفسها، والشعائر والمعتقدات المقدسة نفسها، فإنهم لا يستطيعون بسهولة أن يقبلوا نظمًا تختلف عن نظم مدينتهم الأصلية. ومن ناحية أخرى، يسبب عدم الانسجام بين سكان مدينة المستقبل شقاقًا ونزاعات (١٢٢). ويبدو أن عدم الانسجام فى الحالة الراهنة يكفى لأن يجعل التغير إلى الأفضل والأحسن ممكنًا؛ أعنى تأسيس أفضل نظام ممكن، ومع ذلك لا يكون عظيمًا حتى إنه لا يمنع الانصهار. إن لدينا، هنا، البديل الحيوى لطرد كل شخص أكبر من سن العاشرة الذى يكون مطلوبًا لتأسيس نظام الحكم المثالى فى محاورة الجمهورية. وتُعدل التقاليد التى تجلبها المجموعات المتعددة من السكان معهم بدلًا من استئصالها. وبفضل الحظ الجيد الذى سبب وجود الغريب الأثينى فى كريت عندما كان إصدار المستعمرة فى طور الإعداد، كانت هناك فرصة مناسبة للقول بأن التقاليد ستُعدل بحكمة. فكل العناية العظيمة يجب أن تؤخذ حتى إن النظام الجديد الذى تم تأسيسه وفق توجيه الشخص الحكيم لا يغيره بعد ذلك أشخاص أقل حكمة. إنه يجب أن يكون معرضًا للتغيير بصورة قليلة بقدر المستطاع لأن أى تغيير لنظام حكيم يبدو أنه تغيير إلى ما هو أسوأ. وعلى أية حال لولا وجود الغريب الأثينى فى كريت مصادفة، ما كنا نتوقع تشريعًا حكيمًا بالنسبة للمدينة الجديدة.

وذلك يجعلنا نفهم تأكيد الغريب على أن الصدفة، وليست الموجودات البشرية، هي التي تشرع؛ إذ إن معظم القوانين تفرضها المصائب. ومع ذلك فمازال هناك مجال لفن التشريع. أو بالعكس يكون أستاذ فن التشريع عاجزًا ما لم يواتيه الحظ السعيد، الذي لا يصلي إلا من أجله. إن الظرف الأكثر تفضيلاً الذي يصلي من أجله المشرع هو أن المدينة التي يجب أن يصوغ لها قوانين يجب أن يحكمها طاغية شاب تكون طبيعته في بعض النواحي هي طبيعة الفيلسوف نفسها ماعدا أنه لا يكون لطيفًا أو لماحًا أو محبا للحقيقة، وعادلاً؛ ونقص العدالة لديه (والواقع أنه يرقى بسبب رغبته في سلطته ومجده فقط) لا يضر إذا أراد أن يستمع إلى المشرع الحكيم. وإذا سلمنا بهذا الشرط ، أي إذا سلمنا باتفاق السلطة العظيمة بالحكمة عن طريق تعاون الطاغية مع المشرع الحكيم ، فإن المشرع سيؤثر على التغيير الأسرع والأكثر عمقًا إلى ما هو أفضل في عادات المواطنين. لكن لما كانت المدينة التي يجب تأسيسها يعتريها تغيير قليل بقدر المستطاع، فإنه ربما يكون من المهم بدرجة كبيرة إدراك أن نظام الحكم الذي يصعب تغييره أكثر من غيره هو نظام الحكم الأوليجاركي؛ نظام الحكم الذي يحتل المكانة المحورية في ترتيب نظم الحكم الموجودة في محاورة **الجمهورية** (١٢٣). حقا إن المدينة التي يجب تأسيسها يجب ألا يكون نظام حكمها هو الطغيان. إذ إن أفضل نظام للحكم هو النظام الذي يحكم فيه الإله أو الشيطان كما كان في عصر كرونوس، أي العصر الذهبي. وأقرب محاكاة للحكم الإلهي هو حكم القوانين. بيد أن القوانين تعتمد بدورها على الشخص أو الأشخاص الذين يضعون القوانين وينفذونها؛ أعني نظام الحكم (الملكية، والطغيان، والموناركية، والأرستقراطية، والديمقراطية). في حالة كل نظام من أنظمة الحكم هذه يحكم قطاع من المدينة البقية، ويحكم بالتالي المدينة بقصد المصلحة الجزئية، وليس بقصد المصلحة العامة (١٢٤). لقد عرفنا من قبل حل هذه الصعوبة، وهو أن نظام الحكم يجب أن يكون مختلطا على نحو ما كان في أسبرطة وكريت (١٢٥)، ويجب أن يتبنى قانونًا يصوغه مشرع حكيم.

إن المشرع الحكيم لا يقيد نفسه بتقديم أوامر بسيطة تلازمها جزاءات؛ أعني

تهديدات بالعقوبة. فـهذه هى طريقة توجيه العبـيد، وليس الناس الأحرار. إنه يقدم القوانين مع الحيثـيات أو المقدمات التى تبين أسباب القوانين. مع أن أنواعًـا مختلفة من الأسـباب تـكون مطلوبة من أجل إقناع أنواع مـختلفـة من الناس، وربما تكون كثـرة الأسباب مـربكة، وتسبب لبسًـا وغموضًـا، وتخاطر ببسـاطة الطاعة. ولذلك يجب على المشرع أن يمتـلك فن قول أشياء مختـلفة بصورة تلقائية لأنواع مـختلفة من المواطنين بطريقة تجـعل كلامه يحدث فى كل الحالات النتـيجة البسيطة نفـسها، أى طاعة قوانينه، ويساعده الشعـراء كثيرًا فى اكتساب هذا الفن (١٢٦). إن القوانين يجب أن تكون مزدوجة؛ أى يجب أن تـتكون من «القانون غير المختلط»، والتـأكيد المجرد لما يجـب فعله أو الامتنـاع عنه، أو «عدا ذلك»، أى «أمر الطـاغية»، وحـيثـية القانون التى تحث بصورة مهذبة عن طريق اللجوء إلى العقل (١٢٧). إن المزج الملازم للإجبار والإقناع، أى «للطغيـان» و«الديمقراطية»(١٢٨)، والحكمة والقـبول، يبرهن فى كل مكان على أنه طابع الترتيبات السياسية الحكيمة.

يستلزم القانون مـقدمة عامة ، أى تحريضًـا على تكريم الموجودات المتنوعة التى تستحق التكريم فى نظـامهـا الصحـيح. ولما كان حكم القـوانين هو تقليـد للحكم الإلهى، فإنه يجب إعطاء التـكريم فى البداية، وقبل كل شىء آخـر للآلهة ثم يعطى بعـد ذلك للمـوجـودات الأخـرى التى تفـوق مـا هو بشـرى، ثم يعطى بعـد ذلك للأجداد، ثم للأب والأم. ويجب على كل شـخص أن يكرم نفسه أيضًـا، لكن بعد أن يكرم الآلهـة. ولـم يتم توضـيح نظام المنزلـة بين تكريم المرء لنفـسـه وتكريمـه لوالديه. إن تكريم المرء لنفسه يعنى اكتسـاب الفضائل المتنوعة التى بدونها لا يمكن أن يكون المرء مواطنًا صالحًا. ويبلغ التحريض العام ذورته فى البرهان على أن الحياة الفاضلة أكثر لذة من حياة الرذيلة. وقبل أن يبدأ مؤسس المستعمرة الجديدة بالتشريع الملائم، يجب عليه أن يأخـذ معيـارين ذوى أهمية قصـوى. إذ يجب عليه، **أولًا**، أن يقـوم بنوع من تطـهـيـر المواطنين الذين هم مـواطنون بـالقـوة؛ إذ يجب أن يُسـمح للمسـتـعمـرة الجـديدة بالنوع الصحـيح من السكان فـقط. **وثانيًا**، يجب أن توزع الأرض بين أولئك الذين يُعـترف لهم بالمواطنة. ولن تكون بالتـالى هناك شيوعـية.

فأيا كانت المزايا التى تمتلكها الشيوعية، فإنه لا يمكن تنفيذها إذا لم يمارس المشرع بنفسه الحكم المستبد (١٢٩)، فى حين أنه لا يتم التفكير فى الحالة الراهنة حتى فى تعاون المشرع مع طاغية. ومع ذلك، يجب أن تظل الأرض ملكًا للمدينة كلها؛ ولا يكون مواطن هو المالك المطلق للأرض المخصصة له. إن الأرض تُقسم إلى حصص يجب ألا تتغير عن طريق البيع، والشراء، أو بأى طريقة أخرى، ويتحقق ذلك إذا كان ينبغى على كل مالك أن يترك حصة بأكملها لابن واحد، أما الأبناء الآخرون فيجب عليهم أن يحاولوا أن يتزوجوا الوريثات، لمنع زيادة السكان المواطنين الذكور على نحو يجاوز عدد الحصص المقررة أصلًا، ولهذا يجب اللجوء إلى تنظيم النسل، وفى الحالات القصوى ترحيلهم إلى المستوطنات. ويجب ألا يكون هناك ذهب وفضة فى المدينة، كما يجب أن يكون جمع المال قليلًا بقدر المستطاع. ومن المستحيل أن تكون هناك مساواة فى الملكية، غير أنه يجب أن يكون هناك حد أعلى لما يمكن أن يمتلكه المواطن، فيجب ألا يُسمح لأغنى المواطنين أن يمتلك أكثر من أربعة أضعاف ما يمتلكه المواطنون الأكثر فقرًا؛ أعنى حصة الأرض بما فى ذلك المنزل والعبيد. ومن المستحيل إغفال تفاوت الملكية فى توزيع السلطة السياسية. ويُقسم هيكل المواطن إلى أربع فئات تبعًا لكمية الملكية التى يمتلكها. ويجب أن تكفى الأرض المخصصة لكل مواطن لأن تساعده على أن يخدم المدينة أثناء الحرب بوصفه فارسًا أو جنديا. وبمعنى آخر، تنحصر المواطنة فى الفرسان والجنود. ويبدو أن نظام الحكم هو ما يسميه أرسطو *بالنظام الدستورى*(*)، *أعنى ديمقراطية يحدها الحصول على ملكية معقولة*. غير أن ذلك ليس صحيحًا، كما يبدو، بصفة خاصة، من القوانين التى تخص العضوية فى المجلس والاختيار للمجلس. والمجلس هو ما نسميه بالجانب التنفيذى من الحكومة، ويجب أن يحكم كل جزء من اثنى عشر جزءًا من المجلس لمدة شهر. ويجب أن يتكون المجلس من أربع مجموعات كبيرة بصورة متساوية، تُختار المجموعة الأولى من الطبقة ذات الملكية العليا، وتختار

(*) النظام الدستورى Politeia ، وهو النظام الذى تكون فيه السلطة للأغلبية وهو النظام الديمقراطى، راجع كتابنا «الطاغية» ص ١٦٨ ، الطبعة الثالثة (المراجع).

المجموعة الثانية من الطبقة ذات الملكية العليا التى تلى ملكية المجموعة الأولى، وهكذا. وجميع المواطنين لهم سلطة التصويت نفسها، لكن فى حين أن كل المواطنين مجبرون على أن يصوتوا على أعضاء المجلس من الطبقة ذات الملكية العليا، فإن مواطنى الطبقتين ذواتى الملكية العليا مجبرون على أن يصوتوا على أعضاء المجلس من الطبقة ذات الملكية الأدنى. والهدف من هذه الترتيبات هو، بوضوح تفضيل الغنى، فالهدف أن يكون نظام الحكم وسيلة بين الملكية والديمقراطية (١٣٠)، أو بصورة أكثر دقة وسيلة أكثر أوليجاركية أو أرستقراطية من النظام الدستورى. وثمة مزايا مشابهة تُمنح للغنى أيضًا فيما يخص السلطة فى المجلس وتقلد الوظائف الأكثر شرفًا. ومع ذلك فإن الثروة بوصفها ثروة ليست هى التى تُفضل، إذ لا يمكن أن يكون حرفى أو تاجر، مهما كان غنيا، مواطنًا. فأولئك الذين لديهم وقت فراغ لكى يكرسوا أنفسهم لممارسة فضيلة المواطن هم الذين يمكن أن يكونوا مواطنين.

إن الجزء الأكثر ظهوراً من التشريع الصحيح يخص الفسق، الذى يُعالج بالطبع داخل سياق القانون الجزائى. إن الفسق الأساسى هو الإلحاد، أو إنكار وجود الآلهة. ولما كان القانون الجيد لا يعاقب فقط على الجرائم، أو اللجوء إلى الخوف، وإنما اللجوء إلى العقل أيضًا، فإن الغريب الأثينى اضطر إلى أن يبرهن على وجود الآلهة، ولأن الآلهة التى لا تعتنى بعدالة الإنسان، أى لا تكافئ العادل وتعاقب الظالم، لا تكفى المدينة، فلابد أن يبرهن على العنايةَ الإلهية أيضًا. إن محاورة القوانين هى العمل الأفلاطونى الوحيد الذى يحتوى على مثل هذا البرهان. إنها العمل الأفلاطونى الوحيد الذى يبدأ «بإله». وربما يقول المرء إنه عمل أفلاطون الأكثر ورعًا وتقوى، ولهذا السبب فإنه يضرب بالتالى فى جذور الفسق، أعنى فى الرأى الذى يقول إنه ليست هناك آلهة. ويتبنى الغريب الأثينى طرح السؤال الذى يخص الآلهة، على الرغم من أنه لم يطرح فى كريت أو فى إسبرطة، ومع ذلك طُرح فى أثينا (١٣١). لقد آثر كليناس بشدة البرهان الذى أوصى به الأثينى على أساس أنه يكوِّن الحيثية الجيدة للقانون كله. ولم يستطع الأثينى أن يدحض الملاحدة

قبل أن يصوغ تأكيداتهم. ويبدو أنهم يؤكدون أن الجسم سابق على النفس أو العقل، أو أن النفس أو العقل مستمد من الجسم، وبالتالى لا شىء بالطبيعة عادل أو ظالم، أو أن كل حق ينشأ بالمواضعة. إن دحضها يكمن فى برهان مؤداه أن النفس سابقة على الجسم، ويتضمن ذلك البرهان أن هناك حقا طبيعيا. وتختلف العقوبة على الفسق تبعًا للأنواع المختلفة من الفسق. وليس واضحًا ماذا عساها أن تكون العقوبة، إن كانت هناك عقوبة، التى توقع على الملحد الذى يكون شخصًا عادلاً؛ فهو يُعاقب بالتأكيد بصورة أقل شدة من الشخص الذى يمارس البلاغة الجدلية من أجل الكسب. أما فى حالات من أنواع أخرى من الفسق، فإن عقوبة الإعدام تكون نادرة للغاية. ولقد ذكرنا هذه الحقائق لأن عدم تأملها بدقة قد يدفع الناس الجهلة لأن يعنفوا أفلاطون لفقدانه المزعوم لليبرالية. ونحن هنا لا نصف هؤلاء الناس بأنهم جهلة بسبب اعتقادهم أن الليبرالية تستدعى تسامحًا مطلقًا لتعليم كل الآراء مهما كانت خطيرة ومنحطة، وإنما نسميهم جهلة لأنهم لا يرون كم يكون أفلاطون ليبراليا بصورة مغالى فيها وفقًا لمعاييرهم الخاصة التى ربما لا يمكن أن تكون «مطلقة». إن المعايير المعروفة بوجه عام فى عصر أفلاطون توضحها جيداً ممارسة أثينا، المدينة التى أحيت بصورة كبيرة الليبرالية والكياسة. فلقد عوقب سقراط فى أثينا بالموت لأنه تمسك بعدم الإيمان بوجود الآلهة التى عبدتها مدينة أثينا ، أعنى وجود الآلهة التى لم يكن وجودها معروفًا إلا من أقوال الناس. لم يتطلب الإيمان بالآلهة، فى محاورة **القوانين** سوى الحد الذى يدعمه البرهان فقط؛ وبالإضافة إلى ذلك، فإن أولئك الذين لم يقتنعوا بالبرهان لكنهم أشخاص عادلون لا يحكم عليهم بالموت.

يبدو أن ثبات النظام الذى رسمه الغريب الأثينى له ما يكفله بقدر ما يمكن أن ينسب الثبات لأى نظام سياسى. إنه مكفول عن طريق الطاعة من جانب الغالبية العظمى من المواطنين للقوانين الحكيمة التى هى ثابتة بقدر المستطاع، أى عن طريق طاعة ستنشأ أساسًا من التربية على الفضيلة، أى من تكوين الشخصية. ومع ذلك، فإن القوانين ليست إلا أحسن ما هو موجود ، إذ لا يمكن أن يكون أى قانون

حكيمًا مثل القرار الذى يصدره الحكيم فى حينه، ولذلك لابد أن يكون هناك استعداد من حيث إنه كذلك، لتقدم لا نهائى فى تطوير القوانين فى مصلحة التطوير المتزايد للنظام السياسى، ومواجهة انهيار القوانين وفسادها. وبالتالى لابد أن يكون التشريع عملية ليست لها نهاية؛ أى أنه يجب أن يكون فى كل وقت مشرعون أحياء. إن القوانين يجب ألا تتغير إلا بحذر شديد، يجب ألا تتغير إلا فى حالة الضرورة المسموح بها بصورة كلية. ويجب على المشرع الأخير أن يهدف إلى الغاية المشرفة نفسها مثل المشرع الأصلى، أى سمو نفوس أعضاء المدينة (١٣٢). ولمنع تغيير القوانين، لابد من مراقبة مخالطة المواطنين مع الأجانب بإمعان. فلا يذهب مواطن إلى الخارج لغرض خاص. بيد أنه يجب تشجيع المواطنين ذوى الشهرة العالية والذين يبلغ عمرهم أكثر من خمسين سنة، الذين يرغبون فى أن يروا كيف يعيش الناس الآخرون، ويرغبون بصفة خاصة فى التحدث مع أناس مشهورين يمكنهم أن يتعلموا منهم شيئًا عن تحسين القوانين، نقول يجب تشجيع هؤلاء على أن يفعلوا ذلك (١٣٣). مع أن كل هذه المعايير المتشابهة لا تكفى لتخليص القوانين ونظام الحكم؛ فالأساس الصارم لا يزال ناقصًا. ولا يمكن أن يُزود هذا الأساس إلا عن طريق مجلس ليلى يتكون من المواطنين كبار السن الأكثر شهرة، ويختار مواطنين شباب فى سن الثلاثين وما بعدها. ويجب أن يكون هذا المجلس الليلى بالنسبة للمدينة ما يكون الفعل بالنسبة للفرد البشرى. ولكى يؤدى وظيفته، لابد أن يمتلك أعضاؤه، علاوة على كل شىء آخر، المعرفة الممكنة الأكثر كفاية بغاية واحدة يهدف إليها كل فعل سياسى بصورة مباشرة أو بصورة غير مباشرة. وهذه الغاية هى الفضيلة. ويجب أن تكون الفضيلة واحدة، مع أنها قد تكون كثيرة أيضًا، فهناك أربعة أنواع من الفضائل وتختلف اثنتان منهما على الأقل بعضهما عن بعض(١٣٤) وهما الحكمة والشجاعة (أو الشهامة). فكيف يمكن أن تكون هناك بالتالى غاية واحدة للمدينة؟ إن المجلس الليلى لا يستطيع أن يؤدى وظيفته إذا لم يستطع أن يجيب عن هذا السؤال، أو بصورة أكثر عمومية، وربما بصياغة أكثر دقة، لابد أن يضم المجلس الليلى، على الأقل، مجموعة من الأشخاص الذين يعرفون ماذا عساها أن تكون الفضائل ذاتها، أو الذين يعرفون مُثل الفضائل المتنوعة، كما

يعرفـون ما الذى يوحدها، حتى يـمكن أن تُسمى كلها «بالفـضيلة» بصيغـة المفرد، فهل «الفضيلة» هى الغاية الوحيدة للمدينة، وهل هى واحدة أم مجموعة أم الاثنان، أم شىء آخـر؟ إنهم يجب عليـهم أن يعرفـوا أيضًا بقـدر مـا هو ممكن من الناحيـة البشـرية، حقـيقة الآلهـة. ولا ينشأ الاحـترام الراسخ للآلهـة إلا من معرفـة النفس، ومعـرفة حركـات النجوم أيضًـا. والأشخاص الذين يربطون هذه المـعرفة بفـضائل شائعـة ودارجة هم وحدهم الذين يسـتطيعون أن يكونوا حـكامًا مناسبـين للمدينة، ويجب على المرء أن يتـخلى عن حكم المـدينة للمجـلس الليلى إذا خـرج إلى حيـز الوجود. لـقد أعاد أفـلاطون نظام الحكم فى مـحاورة **القوانين** بالتدريج إلى نظام الحكم فى مـحاورة **الجمـهورية** (١٣٥). ولهـذا فبـعد أن وصلنا إلى غـاية محـاورة **القوانين**، يجب علينا أن نعود إلى بداية محاورة **الجمهورية**.

هوامش

1. Plato Republic 377 ff., 389^{b-c}, 414^{b}- 415^{d}, 459^{c-d}.
2. Ibid., 375^{b}-376^{c}.
3. Ibid., 414^{d-e}.
4. Ibid., 471^{a-b}.
5. Ibid., 395^{c};500^{d}; 530^{a}; 507^{c}, 597.
6. Ibid., 454^{c}- 455^{a}; cf. 452^{a}.
7. Ibid., 343^{b}.
8. Ibid., 351^{c}- 352^{a}.
9. Cf. ibid., 364^{a}, $^{c-d}$, 365^{c} with 357^{b} and 358^{a}.
10. Ibid., 372^{d}.
11. Ibid., 370^{d-e}, 373^{c}.
12. Ibid., 342^{a-b}, 346^{c}.
13. Ibid., 392^{a-c}.
14. Ibid., 423^{b}; cf. also 398^{a} and 422^{d}.
15. Ibid., 414^{a}, 465^{d} - 466^{c}; cf. 346^{e} ff.
16. Ibid., 415^{b}.
17. Ibid., 427^{d}.
18. Ibid., 433^{a-b}.
19. Ibid., 434^{c}.
20. Ibid., 430^{c}; cf. Phaedo 82^{a}.
21. Republic 441^{a-c}.
22. Ibid., 444^{d}- 445^{b}.
23. Ibid., 441^{e}.
24. cf. ibid., 442^{c}.
25. Ibid., 580^{d}- 583^{b}.
26. Ibid., 619^{b-d}.
27. Ibid., 427^{d}.

28. cf. ibid., 366^{c}.
29. Ibid., 573^{b-e}, 574^{e}- 575^{a}.
30. Cf. ibid., 439^{d}.
31. Tiaeus 24^{a-b}.
32. Republic 401^{b-c}, 421^{e}- 422^{d}, 460^{a}, 543^{a}.
33. Politics 1264^{a} 13-17.
34. Republic 421^{a}, 434^{a}.
35. Ibid., 415^{e}, $431^{b-c,}$ $456^{d.}$
36. Reconsider ibid., 427^{d}.
37. Ibid., 464^{d};cf. La:us 739^{c}.
38. Cf. Republic 449^{b}- 450^{a} with 327^{b}- 328^{b}.
39. Cf. ibid., 396^{d}.
40. Ibid., 455^{d-e}, 456^{b-c}.
41. Ibid., 455^{c-e}.
42. Ibid., 462^{c-d}, 464^{b}.
43. Cf. ibid., 458^{e}.
44. Cf. ibid., 461^{b-e}.
45. Ibid., 463^{c}.
46. Ibid., 466^{d}.
47. Ibid., 473^{b-c}.
48. Ibid., 472^{b-c}.
49. Ibid., 479^{a}; cf. 538^{c} ff.
50. Ibid., 517^{c}.
51. Cf. ibid., 509^{b}- 510^{a}.
52. Ibid., 501^{b}; 597^{b-d}.
53. Cf. ibid., 507^{a-c} with 596^{a} and 532^{c-d}, contrast with Phaedo 65^{d} and 592^{b}.
54. Republic 536^{b}; cf. 487^{a}.
55. Cf. ibid., 379^{a-b} and 380^{d} ff.
56. Ibid, 379^{a}.
57. Ibid., 472^{c}- 473^{a}; cf. 500^{c}- 501^{c} with 484^{c-d} and 592^{b}.
58. Ibid., 498^{c}- 502^{a}.
59. Ibid., 499^{b-c}, 500^{d}, 520^{a-d}, 521^{b}, 539^{e}.
60. Ibid., 485^{a}, 501^{b-c}, 517^{c}.

61. Ibid., 519[c].
62. Ibid., 486[a-b].
63. Ibid., 539[e].
64. Ibid., 514[b]- 515[c].
65. Ibid., 517[a].
66. Cf. ibid., 376[e].
67. Ibid., 540[d]- 541[a], cf. 499[b], 501[a.e].
68. Ibid., 433[a-b] and 443[a-b] and 443[d]; cf. Aristotle Nicomachean Ethics 1098[a] 7-12.
69. Republic 583[a].
70. Ibid., 519[e] - 520[b]; 540[b.e].
71. Consider Apology of Socrates 30[a].
72. Republic 545[a-b]; cf. 489[c-d].
73. Laws 739[h-e].
74. cf. Republic 547[b].
75. Cf. ibid., 546[e]- 547[a] and Hesiod Works and Days 106 ff.
76. Republic 557[d-e].
77. See Thucydides VI. 27- 29 and 53- 61.
78. Cf. Republic 564[c]- 565[a] and 575[c].
79. Cf. ibid., 563[d] with 389[a].
80. cf. ibid., 577[c-d] with 428[d-e] and 422[a,c].
81. Ibid., 568[a-d].
82. Ibid., 545[d-e], 549[c-e].
83. Ibid., 608[c], 614[a].
84. Ibid., 377[a].
85. Ibid., 485[c-d].
86. ibid., 601[e]- 602[a].
87. Ibid., 598[e], 599[c-e], 600[e].
88. Cf. ibid., 501[a].
89. The Gay Science, No. 1.
90. Republic 603[e]- 604[a], 606[a,c], 607[a.]
91. Ibid., 6.7[b].
92. Cf. ibid., 604[e].
93. Ibid., 611[b]- 612[a].

94. Ibid., 504b, 506d.
95. Cicero Republic II. 52.
96. Cf. Plato Republic 484d and 539e with 501a-c.
97. Cf. Statesman 285d.
98. Republic 511a-d, 531a- 533d, 537e.
99. cf. statesman 264e.
100. Ibid., 262e- 263d, 266d.
101. Cf. ibid., 271e, 272b-c.
102. Ibid., 274e- 275e.
103. Cf. Sophist 252d-e.
104. Statesman 295b-c.
105. Ibid., 297a ff.
106. Ibid., 301c-e.
107. cf. Theaitetos151b.
108. Statesman 260a-b.
109. Laws 631b-d; cf. 829a-b.
110. Ibid., 636e.
111. Ibid.,639b-c.
112. Republic 544c.
113. Laws 642a.
114. Cf. ibid., 673a-c.
115. Ibid., 666e- 667b.
116. Ibid., 643e, 659d-e; 653a-b.
117. Ibid., 660e- 664b.
118. Republic 392a-c.
119. Laws 676a.c, 678a.
120. Ibid., 690a-d.
121. Ibid., 693d.
122. Ibid., 707e- 708d.
123. Cf. ibid., 708e- 712a with Republic 487a.
124. Laws 713e- 715b.
125. Ibid., 712c-e.
126. Ibid., 719b- 720e.
127. Ibid., 722e- 723a; cf. 808d-e.

128. Cf. Aristotle Politics 1266^{a} 1-3.
129. Laws 739^{a}- 740^{a}.
130. Ibid., 756^{b-e}.
131. Ibid 886; cf. 891^{b}.
132. Ibid., 769^{a}- 771^{a}, 772^{a-d}, 875^{c-d}.
133. Ibid., 949^{e} ff.
134. Ibid., 963^{e}.
135. Aristotle Politics 1265^{a} 1-4.

قراءات

A. Plato, Republic.

B. Plato, Laws.

زينوفـــون
(٤٣٠ ق.م. ـ ٣٥٤ ق.م)

من أصدقاء سقراط الذين كتبوا عنه، لم يترك سوى أفلاطون وزينوفون Xen-ophon أعمـالاً وصلت إلينا بصورة أكثر أو أقل صـحة وسلامـة. لكن بينما تكون كتـابات أفلاطون، إن جاز القول، سـقراطية تمامًـا، فإن الكتابات السقـراطية الأربع لزينوفون (وهي: **المذكرات، والاقتـصاد، والمأدبة، ودفاع سـقراط**) لا تشغـل سوى مجلد من المجلدات الخمسة من الطبعة الكاملة لأعماله. ولذلك تواجه القارئ مهمة فهم مكانة الأعمال السـقراطية لزينوفون في السياق الواسع لعـمله كله، وهي مهمة ليس لها نظير في دراسة أفلاطون.

إن أطول عمل من أعمال زينوفون، وأعني به Cyropaedia (أي تربية قورش) هو دراسـة لتربيـة مـؤسس الإمبـراطورية الفـارسيـة وسيـرته، الذي هو في تصـور زينوفون ممثل نموذجي للفن الملكي للحكم. وعـمله الثاني الطويل، وأعني Hellen-ica (أي الشئـون اليونانية)، مـخصص لأعمال الـيونان السياسـية والحربيـة الجديرة بالذكر إبان حـياة زينوفون. ولأنه يبدأ بخشـونة حيث يتوقف تاريخ ثيـوكيديديس، فإنه يُنظر إليـه أحيانًا في أجـزائه الأولى على أنه استمـرار وتكملة لذلك التاريخ. و Cyroanabasis (أو صـعود قـورش)، أو Anabasis(*) ، كـما يُسـمى عـادة، هو تفسير للحدث الشهير لسيرة زينوفون السياسية الخاصة؛ عودته إلى اليونان، وسلامة ضخامة الجنود المرتـزقة اليونانيين الذين بلغ عددهم «عشـرة آلاف»، الذين صاحبوا قورش الشاب في قلب الإمبراطورية الفارسية تـدعيمًا لمحاولته في أن يطيح بأخيه؛ الملك الفارسي. لقـد أصبح اليونان معـزولين هناك بعد أن قُتل قورش في مـعركة، وتُركـت قواته الأخـرى للملك. وتتكون الأعمـال المتبقـية اللاسقراطـية التي تنسب

(*) يُسمى قورش الصغير ، والصعـود هنا محاولته اعتلاء العرش وتآمره ضد أخـيه واستعانته بجيش من مرتزقـة الإغريق يبلغ عشرة آلاف جندي لمساعـدته لكنه هزم عام ٤٠١ ق.م وقتل في المعركة. كتب زينوفون تاريخه وأسماه أناباسيس (المراجع).

عادة إلى زينوفـون من كتابات قـصيرة. إنهـا تضم ثناء على أجيسـيلايوس Ages-ilaus، وهو ملك إسـبرطى كـان معـروفًا لزينوفـون بصفـة خاصـة، ومحـاورة عن الطغـيان بين هيـرو Hiero الطاغـية(*) والشـاعر سـيمـونديس Simondies (**)، وأبحاث عن الدستور الإسبرطى والأثينى، وأبحاث عن الإيرادات الأثينية، وعن فن قائد السوارى، وفن الخيالة، وفن الصيد عن طريق الكلاب.

يخبـرنا زينوفون، الذى عاش فـترة من الزمن قـائدًا من قواد الدولة [1]، بشىء عن أذواق وآراء الجنتلمان اليونانى، فـيخبرنا مثلاً عن إعـجابه بالفن الملكى الخاص بالحكم من جهة [2]، ونظام الجمهورية الإسبرطية من ناحية أخرى [3]، كما يخبرنا عن الأساس الريفى لكثير من أنشطة الأشراف، مع حاجـتهم الشديدة إلى استخدام الخـيل والكلاب [4]. وذلك يغـرينا أن نسـتنتج أن كتـاباته بصـفـة عامـة لا تعكس فحسب هذا الذوق، بل تميل إلى الالتجاء إليه والاستعانة به. وقد يُقوى هذا الإغراء عندما نلاحظ، كما نكون مضطرين إلى أن نفعل، اختلافًا آخر بين كتابات زينوفون وكتابات أفلاطون. فقلما نجد نغمات المحـاورات الأفلاطونية المهيبة، والمؤثرة، وشبه التـراجيديـة عند زينوفون. ولكنا نجـد بدلاً من ذلك، بساطة ذات بـهجة تـنعشـها، وتجملِّها فى الغـالـب، إن لـم تكن باستمرار الفكاهة. إن زينوفـون كاتب لديه القدرة على أن يصور مشكلة العدالة فى صورة قصة ولدين: ولد كـبير ذى معطف صغير، وولد صغـير ذى معطف كبـير [5]. ويبدو أنه فـر هاربًا بشغف من خطورة كـبيرة، وبصورة أكثر نجاحًـا، مثل برتى ووستر Bertie Wooster (ذلك حديث العهد من ابتكار .ج ودهوس) الذى فر هاربًا من الارتباط بالنساء «وغاص فى الوديان الجبلية بهدف جاد» وعقد العزم على تطوير فكره.

وربما تكون هناك حقيقة معقولة بالنسبة لهذا الانطباع الأول عما ألهم زينوفون وعن انطباع الحضور الذين كان يرغب فى مخاطبـتهم. بيد أنها أخفقت فى توضيح السياق الذى يجب أن تُفهم فيه الكتابات السـقراطية. فهى، بالفعل، لا تفسح مجالًا

(*) طاغية سيراقوصه (المراجع).

(**) شاعر غنائى من جزيرة كيوس Ceos كان على صلة بطغاة سيراقوصه وحظى برعايتهم (المراجع).

لتلك الكتابات. لأنه من حيث هو كذلك ـ كما يبرهن زينوفون فى معالجته الأكثر شمولًا للحياة الرفيعة والسلوك الرفيع ـ لا يهتم به سقراط (*)، بينما يهتم به هو (أى زينوفون). وهذه المسألة لا تبينها الكتابات السقراطية فقط، وإنما يبينها أيضًا ظهور سقراط وموضوعات متصلة فى كل من أعماله الرئيسية الأخرى (٦). إننا نقترب بالتالى من إنصاف جانبى عمل زينوفون؛ أى العمل السقراطى والعمل اللاسقراطى، وإلقاء الضوء على وحدتهما الممكنة، عن طريق افتراض أن زينوفون قد يكون واحدًا من الذين تعقبوا **السؤال** السقراطى عن أفضل طريق للحياة دون أن يقبلوا **الإجابة** السقراطية تمامًا التى ترى أن أفضل طريق للحياة هو الطريقة الفلسفية.

يستمد هذا الافتراض التدعيم من اعتبار مؤداه أن زينوفون ـ عندما يلفت الانتباه المستمر إلى علاقته الخاصة بسقراط ـ فى تناقض حاد مع أفلاطون، سار بعيدًا حتى أنه أطلق على الكتابات السقراطية الرئيسسية اسم «**الذكريات**». ذكرياته عن سقراط ـ فى الفقرتين اللتين اختارهما ليروى عن علاقتهما؛ أى ليقدم أكثر من دليل لمقاومة تعليم سقراط وحكمته أكثر من قبولهما (٧). وإذا وقف طيش زينوفون فى طريق قبولنا لتعليم سقراط وحكمته، عن طريق حثنا على أن نتأمل فيما إذا كان أى شخص كتب بالطريقة التى يمكن أن يشغل نفسه بمسألة أفضل طريقة للحياة، فإننا نستطيع أن نتذكر أن إشارات أفلاطون الخاصة بتذوق التراجيديا، التى كان يرغبها أكثر مما كان زينوفون يتلذذ بها، هى مسألة محل خلاف بالنسبة له (٨). لكن حتى إذا كان يجب مراجعة افتراضنا أو تعديله على أساس دراستنا لأعمال زينوفون، فإن له قيمة وهى أنه يسمح لنا بأن نبدأ تلك الدراسة بمساعدتنا على أن نميز النظام الذى توضع فيه الأعمال الأكثر أهمية منها فى اتجاه بعضها البعض.

يقدم زينوفون فى مؤلفه «**تربية قورش**»، أفكاره عن شخصية الحاكم الكامل،

(*) شمل كتاب «الاقتصادى» التقرير عن محادثة متبحرة بين سقراط وشخص نبيل كامل، تبلغ ذروتها فى مقارنة طريقة حياتهما. يدير سقراط المحادثة، وتصدر كل الأسئلة التى تنشطها منه، وتخدم رغبته فى أن يتعلم من الشخص النبيل.

وعن الطريقة السياسية للحياة فى ذروتها. إن الأعمال السقراطية ـ التى يرشدها كتاب «**الذكريات**» ـ مخصصة للفيلسوف الذى ليس له مثيل، وللطريقة الفلسفية للحياة كما لاحظها زينوفون فى البداية فى متابعة سقراط. يقدم «قورش» وسقراط، من الناحية الظاهرية البديلين اللذين أثرا فيه كثيرًا، واللذين يكونان القطبين اللذين يجب أن توجد بينهما كما يعتقد كل الإمكانات البشرية الأخرى (الحياة شبه العامة للنبيل مثلاً)، واللذين يجب أن تُفهم هذه الإمكانات بالرجوع إليهما. وفى Anab-asis يتوحد القطبان معًا، لأن زينوفون ـ تلميذ سقراط ـ يتخلى عن سقراط فى مقابل نصيحة الأخير (سقراط) بأن ينضم إلى حملة ينظمها قورش جديد.

تربية قورش

ترجع إنجازات قورش الأكبر إلى ميلاده (أى أسرته) من جهة، وإلى طبيعته من جهة ثانية، وإلى تربيته من جهة ثالثة [٩]. فما لم تكن له طبيعة معينة (أى قدرات طبيعية بارزة يلازمها الميل إلى استخدامها بطريقة معينة) [١٠]، فإنه لن يستطيع أن يتصور خططه العظيمة أو أن ينفذها. وإذا لم يولد فى بيتين ملكيين فقد كان أبوه ملك فارس، وكان جده ملك ميديا، فإن فرصه ستكون محدودة بطريقة تؤثر على طابع إنجازاته [١١]. غير أننا إذا تركنا هذه المسائل جانبًا،فسوف نبدأ من تأمل تربيته، كما يلزمنا عنوان زينوفون بأن نفعل.

«تعلم القوانين الفارسية». ولا يزعم تفسير زينوفون أن يكون بصورة مهمة تاريخيا. فوفقًا له كانت فارس التى نشأ فيها؛ فارس التى قاد جيوشها إلى قهر آسيا، وأسس إمبراطورية باسمها، جمهورية صغيرة نسبيا، أو ما نسميه بملكية دستورية. ولقد كانت فضلاً عن ذلك جمهورية نموذجية على امتداد الحدود الإسبرطية، أى إسبرطة المتطورة. ولو أعجب زينوفون بإسبرطة، فإنه يجب عليه أن يعجب «بفارس» هذه بصورة أكبر. ولأن فارس ربت شبابها بصورة رسمية، كما فعلت إسبرطة، وغرست فيهم التعفف والطاعة، والمهارات الحربية أيضًا، فإن التربية الفارسية ألغت التربية الإسبرطية على السرقة لصالح التربية على العدالة[١٢]. لقد نظرت مدينة فارس كما يتصورها زينوفون، مثل المدن التى أثنى عليها أفلاطون

وأرسطو، إلى تكوين شخصية مواطنيها على أنها مهمة قوانينها الأكثر أهمية، لقد أرادت أن تجعلهم هكذا بحيث لا يرغبون حتى فى ارتكاب أى فعل شرير أو يُخجل منه [١٣]. ولقد كانت أرستقراطية، مثل تلك المدن الأخرى التى كان يُنظر إليها نظرة سامية، لأن وفاء البلد لغرض قوانينها السامية يعتمد على سلطة سياسية تظل بصورة حاسمة فى أيدى أولئك الذين يكملون مسار التفكير التربوى لكى يحقق ذلك الغرض [١٤]. وبمعنى آخر إن تصوير زينوفون لفارس، مع الاستثناء الظاهرى لفرضه المرح الذى يقول إن الترتيبات السياسية المرغوبة ليست موضوعات لرغبة مستقبلية فحسب، بل توجد بالفعل فى وقت ما فى الماضى، نقول إن تطويره لفارس يتبع الخطوط الأكثر اعتياداً لنا عند أفلاطون وأرسطو. وإلى الحد الذى يقول إن نجاح قورش ونجاح الفرس يرجع إلى الصياغة التى استمدوها من القوانين الفارسية [١٥]، فإن كتاب «**تربية قورش**» Cyropaedia كله يكون بمثابة نوع من الإشادة بتلك القوانين وبنظام الحكم الفارسى الذى يدعمها.

بيد أن تربية قورش بالمعنى الواسع للفظ لم تتم فى فارس فقط، وإنما فى ميديا أيضًا فى بلاد جده؛ وهو نموذج للمستبد الشرقى الذى يتربع على عرش بلد من نوع مختلف تمامًا عن فارس [١٦]. وبناء على هذا فإن نجاح قورش له صلة بالتغير السياسى؛ أى تغير فعلى على نطاق واسع بالنسبة لفارس. إن الإمبراطورية التى أسسها لا تشترك فى شىء مع فارس القديمة، التى حلت فى الواقع محلها، محولاً إياها إلى مقاطعة صغيرة نسبيا، على الرغم من أنها كبيرة، لأسباب سياسية صحيحة . لقد أراد قورش أن يؤكد بشدة التشابه بين النظم القديمة والنظم الجديدة بدلاً من أن يؤكد الاختلافات بينها [١٧]. ويبدو أن زينوفون يصور تحويل قورش لفارس بصورة أقل تعاطفًا من تصويره فارس القديمة التى حولها قورش. وفضلاً عن ذلك، فإن التغيرات التى أحدثها قورش قلما يمكن أن تتم، أو يمكن أن يدافع عنها، إذا لم تكن هناك عيوب جسيمة فى فارس. ولم يلتفت زينوفون، فى تصويره لسيرة قورش، إلى تلك العيوب. وهذا يعنى مع ذلك أنه اضطر إلى أن يشدد على ما سمح به أفلاطون وأرسطو لنفسيهما فقط أن يشيرا إليه، أى عيوب النظام

الجمهورى الكلاسيكى فى صورته الأكثر سموا أو الأكثر تبجيلاً. ولذلك خطا خطوة مهمة فى اتجاه نقد أقل عاطفية لميكيافيللى، وهو فضل اعترف به مكيافيللى فى ملاحظات كثيرة بها عرفان بالجميل (١٨).

ولنعد إلى تربية قورش الميدية، فنقول إنه قضى سنواته الثلاث عشرة مارا بالخامسة عشرة أو السادسة عشرة فى بلاط جده، واجدًا هناك أشياء يحبها وأشياء يكرهها. فقد أُعجب بالأسلوب الميدى الخاص بالثياب والزينة مثلاً، الذى يفوق إلى حد كبير الأسلوب الفارسى فى الغنى والروعة (١٩)، ووجد متعة كبيرة فى تعلم ركوب الخيل (٢٠). غير أنه كره الانغماس الميدى فى حب الطعام ـ الذى جعل عملية إشباع الجوع معقدة بصورة غير ضرورية ومضيعة للوقت (٢١) ـ كما كره الانغماس فى الشراب الذى يؤدى إلى السكر، إذ يكفى أنه يجعل الملك نفسه والحاشية ينسون الاحترام الذى يدينون به له(٢٢). وبينما كان قورش ناقدًا بصورة كبيرة لسلوك الملوك الميديين، على الأقل بالنظر إلى ما مضى، فإنه ربما يعى، حتى عندما كان صبيا، أن الملكية المطلقة ليست بدون مزايا (٢٣) وكوّن فى هذا الوقت أو فيما بعد رأيًا مؤداه أن أقرانه الذين تخلفوا فى فارس قد جذبتهم، كما جذبته هو شخصيا، الفرص الميدية الخاصة بالثروة والتمييز الذى لا يتاح لهم فى الجمهورية الفارسية الأكثر قسوة بصورة ليس لها نظير.

ومن المحتمل أنه عندما كان قورش لا يزال فى أواخر العشرينيات من عمره (لكن كان يعتبر فى فارس واحدًا من الأشخاص الناضجين) تم توحيد للقوات معًا، وقادها ملك «آشور» Assyria لتهديد ميديا (التى يحكمها الآن عم قورش وهو كياساريس Cyaxares). إن تهديد ميديا هو، فى الوقت نفسه تهديد لفارس، لأنها حليفتها وجارتها كما أنها كانت بالتأكيد إحدى الصخور التى تدعم عليها الاستقلال الفارسى. ولذلك، قررت الحكومة الفارسية، استجابة لطلب من «كياساريس»، أن ترسل قوة مكونة من ثلاثين ألفًا من الفرس لكى تساعد فى الدفاع عن حليفتها. كما أنها استجابت لرغبة كياساريس فى اختيار قورش، الذى كان له أصدقاء كثيرون فى ميديا من إقامته هناك منذ عشر سنوات أو يزيد من قبل،

لكى يقود هذه القوة. «ولم يرغب قورش كما قال فى قبول هذه المهمة. وربما كانت هذه الفرصة المناسبة التى ينتظرها. لكن لكى نرى التبصر، والجرأة، والقدرة على الإبداع، والصبر، والعزم، والمواظبة، التى تكون من بين عناصر القيادة السياسية العظيمة، فإنه لا يجب علينا سوى أن ننظر إلى المسافة بين ما كان قورش مفوضًا بأن يفعله عن طريق هذه الحملة، وما كان ينوى أن يفعله، وبين الموارد التى زودته بها وتلك التى يحتاجها مشروعه الكبير.

لقد كان «قورش» بالفعل وريثًا للعرش الفارسى؛ لكن لم تكن له حتى بوصفه ملكًا، سلطة مستقلة سوى أن يقوم بتضحيات لصالح وطنه(٢٤). وهكذا تكمن سلطته القانونية تمامًا فى الأمر العسكرى الذى نصُب له. أعنى أنها لا تعتمد تمامًا إلا على قرار الحكومة الفارسية (القابل للإلغاء). أما وقد أعطيت له القوات التى عُهدت إليه بحجمها وطابعها، والفرصة التى أرسلت من أجلها، فإنه يجب على الحكومة أن تضع فى الاعتبار عدم انشغاله بشىء سوى حرب محدودة ودفاعية. ولا تطابق هذه الحرب سوى الرغبة فى تدعيم طريقة الحياة الفارسية الفريدة التى تتطلب إشرافًا متبادلاً شديدًا من قبل مواطنين يألف بعضهم بعضًا عن طريق اتصال يومى (٢٥). ومثل هذه الحياة لابد أن تكون صعبة، إن لم نقل أنها مستحيلة فى «فارس العظيمة» التى قد تنتج من محاولة استيعاب الفتوحات الأجنبية، وقد تهددها صنوف الغياب المتنوعة والطويلة عن فارس التى يتطلبها حكم الإقليم المنهزم من حيث إنه مقاطعات خاضعة. مع إن قورش لم يقصد أن يساعد حليف فارس ويشترك بالتالى فى الدفاع عن فارس فحسب، وإنما كان يقصد أن يقهر كل البلاد المعارضة لفارس وأن يضمها، معًا، إلى فارس العظيمة التى تصورها. وفضلاً عن ذلك، لم تكن لديه نية لأن يحول هذه الفتوحات إلى الحكومة الفارسية التى سيتولى فيها فى يوم ما منصب الملك. لقد كان مضطرا، بالأحرى إلى أن يحكمها منذ البداية (أعنى إبان حياة والده) بوصفه ملكًا مطلقًا، وليس بوصفه ملكًا مقيدًا من الوجهة الدستورية.

وعندما أخذ قورش خطوات ضرورية لكى يحقق هذه الأمور، كان مضطرا

إلى أن يتغاضى عن رغبات، وربما حتى عن أوامر [٢٦] الحكومة الفارسية حتى ذلك الوقت الذى يستطيع فيه أن يقدمها إما بإغراء لا يقاوم [٢٧]، أو بأمر واقع لا سبيل إلى رده [٢٨]، أو بربط لهما معًا. إن أهدافه العسكرية وحدها تتطلب جيشًا كبيرًا، تستطيع قوته الفارسية الأصلية أن تجهزه وتعده تمامًا، وحتى إذا استطاع فقط أن يضمن موافقة الجيش على المشروعات التى لم يكن له الحق فى أن يكلف نفسه بأن يتعهدها. لقد كان عليه أن يضمن موافقته أيضًا على تنظيم صورى للغاية من جديد يهدف إلى تعويض نقص فى الأعداد عن طريق مقدرة زائدة على الدفاع. ولابد من وجود حلفاء، بالإضافة إلى الميديين يريدون سواء بوعى أو بغير وعى أن يجاهدوا ويخاطروا من أجل السمو الفارسى وخضوعهم الخاص؛ بينما يجب على الميديين أنفسهم (ولا نذكر عم قورش كياساريس) أن يعترفوا بسمو حليفهم المساوى حتى الآن، أو حتى الأدنى منهم. ولابد أن يعرف الشركاء الفرس فى القوات العسكرية الذين كان الكثيرون منهم أنداده السياسيين ـ كانوا بوجه عام أفضل منه بالفعل ـ إمكان الرغبة أو ضرورة منحه سلطة مطلقة؛ أى ضرورة الانحناء له لأن الفرس لم ينحنوا مطلقًا لموجود بشرى آخر[٢٩].

تكون الجيش الذى أُعطى لقورش من ألف «نبيل» ـ أى من أولئك الذين أتموا التربية الفارسية وكان مسموحًا لهم بالتالى بكافة حقوق المواطنة ـ ومن ثلاثين ألفًا من العامة. (كان ذلك بعيدًا عن مجموع مائة وعشرين ألف فارسى) [٣٠]. وتكمن الدلالة العسكرية الدقيقة لهذه النسبة فى واقعة مؤداها أن «النبلاء» هم وحدهم الذين كانوا مزودين ومستعدين للقتال من مسافة قريبة. وكان هذا هو نوع القتال الذى تفوق فيه اليونان بوجه عام وليس غيرهم، والذى ساعد جيوشًا أقل من الناحية العددية على أن يقاتلوا جيوشًا أكبر بصورة ملحوظة، لم يكونوا مستعدين إلا للمناوشة أو القتال من مسافة بعيدة. بيد أن هناك أيضًا دلالة سياسية بالنسبة للتقسيم داخل جيش قورش. ففى فارس كانت الطبقة التى تُسمى بالنبلاء قليلة العدد، ومع ذلك كانت تحكم العامة الكثيرين جدا فى العدد الذين لم يشاركوا فى الحقوق المدنية [٣١]. وربما ساهم احتكار النبلاء للنوع الأكثر فعالية من القتال فى

السهولة التى استطاعوا بها أن يحافظوا على سطوتهم ونفوذهم، ولذلك نستطيع أن نفترض أن السلطات الداخلية اهتمت، عند إرسال جيش خارج فارس، بالمحافظة على أن تكون النسبة العددية بين الطبقات سواء، داخل الجيش أو بين الفرس الذين تُركوا فى الوطن، آمنة من الناحية السياسية [٣٢]. وحتى إذا كان الأمر هكذا، فإنه يجب على هذه السلطات أن تنظر إلى الجيش الذى أعطته لقورش على أنه أهل للمهمة (الدفاعية) التى خُصص لها. وإلا، إذا كانت لديهم شكوك من هذه الناحية، فإن ذلك يعنى أنهم صنعوا القرار السياسى لكى يعرضوا أنفسهم لخطر عظيم إلى حد ما من الخصوم الأجانب بدلاً من أن يضعوا أسلحة خطيرة فى أيدى خصوم موجودين بالداخل.

لقد قدّر قورش موقف جيشه بصورة مختلفة إلى حد ما. فلم يهتم، وهذا أقل ما يقال، بالمحافظة على التوازن السياسى سواء بداخل الجيش أو فى الوطن، وإنما اهتم كثيرًا بأن يعرض أن الحجم الصغير لفرع الجيش الأكثر تأثيرًا لا يناسب المهام التى كان يفكر فيها بالنسبة له. إن الحل العسكرى الواضح هو إعطاء أسلحة كثيرة للعامة (أسلحة يدفعها كياساريس) [٣٣]، وحثهم عن طريق وعد المعالجة المتساوية فى المستقبل على أن ينضموا إلى الجنود المقاتلين من على مسافة قريبة. إنه يمكن الاعتماد على العامة لانتهاز فرصة تحسين حالتهم ونصيبهم فى الحياة، لكن يجب توقع المعارضة من العامة داخل الجيش. إنهم موجودون على خلاف السلطات فى الوطن، ولابد من إعلامهم بصورة مباشرة وحتى استشارتهم بالنسبة لأى تغير؛ وهم لا يعون مضامينه السياسية. ولذلك حتى قبل أن يفتح قورش موضوع تسليح العامة من جديد، وجه خطبة إلى النبلاء الذين تم اختيارهم لكى يلازموه [٣٤].

ويتحدث قورش فى أول خطبة من خطبه السياسية الكثيرة إلى النبلاء عن العادات التى ورثوها من أجدادهم وعن موقفهم الخاص. إنهم كما يرى قورش يستطيعون الآن أن يتجنبوا خطأ أجدادهم الخاص بفشلهم فى أن يستفيدوا من تلك العادات الفاضلة: «لقد لاحظت أن أجدادنا لم يكونوا أسوأ حالاً مما نحن عليه، فقد واظبوا على ممارسة ما نتمسك به على أنه أعمال الفضيلة. بيد أن الشىء الجيد

الذى اكتسبوه عن طريق كونهم أُناسًا من هذا النوع، سواء بالنسبة للدولة الفارسية أو لأنفسهم، فإننى لم أعد قادرًا على أن أراه». ويعالج قورش بوضوح المحافظة على نظام الحكم الفارسى والطريقة الفارسية فى الحياة على أنها بدون قيمة. إن الأشياء الجيدة التى كان يضعها فى اعتباره هى بدقة تلك التى لم تقدمها فارس، أى «الثروة الكبيرة، والسعادة الكبيرة، ودرجات الشرف العظيمة» بالنسبة للمرء وبالنسبة لبلده. وهذا هو السبب فى أن قورش رأى النار التى لم ترها السلطات الفارسية إلا بوصفها تهديدًا يجب إخماده بسرعة بقدر المستطاع، نقول رآها فرصة سانحة لاستخدام الصفات التى هذبتها فارس وأعدتهم من حيث الجسم، وأعدتهم من حيث النفس للتفوق الحربى.

« ولما كنا نعرف عن أنفسنا، منذ الطفولة، أننا نمارس الأفعال الخيرة والنبيلة، فلنتقدم نحو الأعدا، الذين أعرف بيقين أنهم مثل الهواة فى القتال ضدنا.... ثم دعنا نبدأ بجرأة، فقد زالت عنا السمعة التى شاعت عنا فى رغبتنا الظالمة فى الاستيلاء على أشياء الآخرين. لأن الأعداء هم الذين يتقدمون الآن، ويقدمون ضربات ظالمة، فى حين أن أصدقاءنا يستنجدون بنا بوصفنا حلفاء. فما الذى يكون أكثر عدلاً من الدفاع عن النفس، أو ما الذى يكون أكثر نبلاً من مساعدة الأصدقاء؟ ».

لم يكن زينوفون بحاجة إلى أن يشير هنا إلى رد فعل النبلاء الذين سمعوا هذه الخطبة، فبقية الكتاب كله يدور حول الفعل هذا. ولم يرض (٣٥) النبلاء ربما باستثناء عرضى، فحسب بتسليح قورش للعامة من جديد، بل لم يرضوا أيضًا بخطواته الأخرى الكثيرة، وفعلوا ذلك على الرغم من النتائج السياسية الخطيرة لكل خطوة بذاتها، ولها كلها مجتمعة. وليس السبب هو أنهم كانوا حمقى بحيث لم يكن لديهم وعى بتلك النتائج. ولكن السبب يوجد فى أثر خطبة قورش فيهم. فلم تندفع قلوبهم، وبالتالى أيضًا عقولهم إلى عودة إلى الوطن، وإلى طريقة حياة أجدادهم، ولكن اندفعت إلى المشاركة فى التوقعات العظيمة التى وجهت كلمات

قورش أنظارهم إليها.

لقد تتابع تسليح العامة من جديد فى نظام قصير. فبعد أن أعد قورش النبلاء مقدمًا بالطريقة التى بيناها، كان يجب عليه فقط أن يبين لهم الموافقة على هذه الخطوة من وجهة نظر عسكرية صارمة (٣٦). ولكى نفهم الطريقة التى قدم (٣٧) بها الاقتراح للعامة، فإنه يجب علينا أن نعود إلى فقرة سابقة، حيث يلقى زينوفون الضوء على «نظام الحكم كله للفرس» (٣٨). إنه يتبين أنه لا يُستثنى أحد من الفرس عن طريق القانون من المشاركة فى درجات الشرف والمناصب، أو ما نسميه بالحقوق المدنية؛ وأن يُسمح بالأحرى للجميع بأن يرسلوا أطفالهم إلى المدارس العامة للعدالة. لكن الآباء الذين يستطيعون أن يعولوا أطفالهم بدون أن يجبروهم على أن يعملوا، هم الذين يرسلون أطفالهم بالفعل إلى هذه المدارس. وأولئك الأشخاص الذين تربوا فى المدارس العامة واجتازوا بنجاح المراحل الأخرى للتدريب (وتحتاج هذه أيضًا إلى الفراغ من الحرف المربحة)، هم وحدهم الذين يستطيعون أن يشاركوا فى درجات الشرف والمناصب. وما يخبرنا عنه موقف المساواة القانونية هذا والتفاوت الواقعى هو أن التمييز بين الطبقات فى فارس الأرستقراطية يقوم على أساس لم يرغب الأرستقراطيون أنفسهم فى الدفاع عنه بصراحة وبصورة علنية من حيث إنه كذلك، أعنى الثروة الموروثة. وبالنسبة للعامة نستطيع أن نكون على يقين من أنهم نظروا إلى استبعادهم من المساواة السياسية، ونصيبهم القاسى بوجه عام، على أنهم لا يستحقونه (٣٩). ولذلك يتحدث إليهم قورش على النحو التالى:

«يا أهل فارس، لقد وُلدتم وتربيتم فى البلد نفسه، كما وُلد وتربى (النبلاء)، إنكم تمتلكون أجسامًا ليست أسوأ من أجسامنا، وحَرِىٌّ بكم أن تمتلكوا نفوسًا ليست أسوأ من نفوسنا. وعلى الرغم من أنكم أناس من هذا النوع، فإنكم لم تشاركوا معنا بصورة مكافئة فى أرض الأجداد، ولم نستبعدكم، ولكن استبعدتكم ضرورة تزويدكم بالمؤن اليومية. ومن ثم فإن همى بعون من الآلهة، أن تمتلكوا القوت اليومى، لكنكم إذا أردتم، فإنه يمكن أن تشمروا عن سواعدكم مثلما نفعل

نحن، وتأخذوا معنا على عاتقكم المخاطرة نفسها، وإذا نتج شيء نبيل أفضل من ذلك، فإنه يُحكم عليه بأنه يستحق الجزاءات نفسها (٤٠).

وعلى هذا النحو، وُجد ثلاثون ألفا من النبلاء الجدد، منظوراً إلى ارتفاعهم على أنه يرجع إلى قورش وحده أو قبل كل شيء آخر، على الرغم من أن ذلك مخصص لعلاقات قورش مع النبلاء القدماء (الذين تعرضوا حديثًا للخطر) داخل الجيش لتوقع اندماج الجيش من جديد في فارس القديمة.

إن إكمال إصلاح الجيش يتم بالتالي عن طريق خطوتين أخريين: الأولى، عن طريق قبول عام (ألفه قورش) للمبدأ الذي يُتخذ لتقديم جزاءات (بما في ذلك الترقيات بالطبع) وفقًا للاستحقاق merit، مع أن قورش كان حكم هذا الاستحقاق (٤١). ولم يكن ذلك ضروريا من أجل تنشيط الجيش، فحسب عن طريق دوافع، وإنما لكي يزود أيضًا بأساس جديد للتمييز والترتيب الهرمي بدلاً من الأساس القديم الذي لم يعد يوثق به ويُركن إليه. كما أن قورش أمر بناء على سلطته الخاصة بأنه يجب أن يحل محل أولئك الذين تم استبعادهم من المناصب الرفيعة من حيث إنهم لا يستحقونها أفضل الموجودات البشرية المتاحة، سواء كان هؤلاء أخوة مواطنين أم لا، (تمامًا كما نبحث في حالة الخيل عن تلك التي تكون أفضل من خيل الأجداد) (٤٢).

ولا داعي للقول بأن قورش تحول إلى مهمة توسيع جيشه مع الحلفاء، وإعداد خضوع الحلفاء للفرس وله شخصيا، وأيضًا للمهام الحربية الملائمة، بالطاقة نفسها والقدرة اللتين اكتشفهما في تنظيم جيشه من جديد. وفضلاً عن ذلك، فقد استعان إلى حد كبير في جذب الموجودات البشرية إليه بلياقته الواضحة ومراعاة شعور الآخرين، وإنصافه، وكرمه، وولائه، وإمكان الوثوق به (٤٣). فقد خلقت هذه الصفات، مرتبطة بمهارة عسكرية عظيمة (التي جلبت له شهرة مباشرة عندما كانت لديه فرصة لكي يبينها بالفعل)، ترابطًا واتحادًا ملفتًا للنظر بصورة قوية. بيد أننا نعرف كل هذا النشاط، ويمكن الاستمتاع بالقراءة عنه في رواية زينوفون لكي نواصل تأملنا في الجذور السياسية التي غرسها قورش في معرفته بالجيش الفارسي

والثمرة التى أثمرها فى الإمبراطورية الفارسية التى أسسها.

ويمكن رؤية مجهوداته على أنها ترتكز على فهم أعمق، أو على الأقل على فهم حدسى ملحوظ لمواطن ضعف «فارس»، أعنى الأرستقراطية الكلاسيكية. فقد عرف مثلاً أن الولاء الذى تحتاجه، مثل ذلك الذى يحتاجه أى مجتمع معين وخاص يقوم على تقسيم جزافى للبشرية إلى أخوة مواطنين (أى أصدقاء)، وغرباء (أى أعداء بالفعل أو بالقوة). (قارن تحليل أفلاطون فى محاورة **الجمهورية** لعيوب العدالة إذا فُهمت على أنها تقديم العون والمساعدة للأصدقاء، وإلحاق الضرر بالأعداء). وعرف بالمثل أن الترتيب الهرمى الطبقى الذى بدونه لا يمكن، فى الحالة قبل الحديثة للندرة المادية، تدعيم النظام الفارسى الفريد فى التربية العامة، لا يقوم على الاستحقاق أو قدرة طبيعية، وإنما يقوم على معيار الثروة الموروثة ، وهو نظام لا يمكن الدفاع عنه أو تبريره. (ولم يستطع أفلاطون فى محاورة **الجمهورية** أن يتخلص من هذه الوصمة من الأرستقراطية الكلاسيكية إلا عن طريق المنفعة القصوى لإلغاء الأسرة). ولابد أن تزول عيوب النظام القديم هذه الآن عن طريق معيار إمبراطورية كلية (وشاملة كل الشمول بالتالى)، وبجعل الثروة، والشرف، والمسئولية بداخلها لا تعتمد إلا على الاستحقاق فقط.

لقد عرف قورش فضلاً عن ذلك، أو أحس بوهن ذلك التعلق بالأعمال الفاضلة والفضيلة بوصفها غايات فى ذاتها أثنت عليها التربية الفارسية القديمة نفسها فى الإنتاج، وهو تعلق اعتمد عليه تفضيل فارس القديمة وطريقتها فى الحياة. ولم يكن الحديث عن التعلق ذاته فحسب، وعدم الحديث عن الفضيلة التى هى موضوعه، بحق، نتيجة التربية بالمعنى الدقيق للكلمة. بل إنه بالأحرى، ضرب بجذوره فى النبلاء الفرس بصورة حرفية (*) وبصورة مجازية (عن طريق الثناء واللوم) [٤٤]. والتعلق الذى ينتج هكذا يكون عرضة للإغراء (قارن ما يفترضه أفلاطون، فى أسطورة «إر» Er التى تختم محاورة **الجمهورية**، عن طريق روايته

(*) عندما لا نتحدث عن صفات قورش الواضحة، فإننا لا نقصد أن ننكر ما يسبب بهجة لميكيافللي فى الإشارة إليه، وهو أن الاستخدام الحكيم لصفات من نوع مختلف أمر ضرورى تماماً فى الغالب لنجاح قورش (see Note 19 above) . ويجعلنا زينوفون ، =

الخاصة باختيار صنوف الحياة)(*). ومع ذلك، يبدو أن قورش فى تقديمه ذلك الإغراء، وبافتراضه أن النبلاء لم يعودوا يتابعون ما يأخذونه على أنه فضيلة لذاتها، ولكن بالأحرى لجزاءاته أنه مفسد أكثر من كونه مصلحًا. (ونلاحظ أنه بذكر ذلك قد يكون هذا هو الطريقة الوحيدة التى يشبه بها بطل زينوفون الآخر، أى المفسد المزعوم للشباب). ويبدو أن زينوفون يمد، عن طريق تصويره لثورة قورش باستحسان، تعاطفه إلى إفساد النبلاء. والتساؤل عن كيف نظر زينوفون إلى هذا الفساد؟ هو جزء، إن لم يكن الجزء الأكثر أهمية، من مسألة حكمه النهائى على نظام قورش الجديد ككل.

وما له أهمية بمقدمة العمل [٤٥] أن زينوفون يخبرنا بأنه حوَّل انتباهه إلى قورش بعد أن تأمل فى التكرار الذى أطاح بألوان الديمقراطية، والأرستقراطية الحربية، والأوليجاركية، وكل ألوان الطغيان، ووصل إلى نتيجة هى أنه من الصعب، إن لم نقل من المستحيل، بالنسبة للموجودات البشرية أن تحكم، بنجاح، موجودات بشرية أخرى. ويبدو أن هذه النتيجة قد دحضتها سيرة قورش، التى تبرهن على أنه ليس صعبًا ولا مستحيلاً حكم الموجودات البشرية والسيطرة عليها، شريطة أن يعرف المرء كيف يحكمها. ويبدو أن قورش حل المشكلة السياسية. مع إن زينوفون يسلِّم فى خاتمته لكتاب «**تربية قورش**» [٤٦]، ويؤكد أن إمبراطورية قورش وقعت فريسة للنزاع والصراع والانحطاط بعد موته مباشرة. وليس السبب فقط أن أتباع قورش كانت تنقصهم صفاته العظيمة، وأنهم لم يستطيعوا أن يحافظوا على المؤسسات التى أسسها [٤٧]، وإنما السبب أيضا يوجد فى عيوب فى

= أيضًا نرى تلك الصفات الأخرى وأهميتها لقورش، على الرغم من أنه لا يجعلنا نرى ذلك إلا بطريقة تتسق مع المبدأ الذى يصرح به فى كتابه «صعود قورش» (V.8.26)؛ وهو أنه «من النبل، والعدل، والورع ، أن نتذكر (أو نذكر) الأشياء الخيرة بدلاً من الأشياء السيئة»، أى أنه لم يصفح تمامًا عن متعة ذكر الأشياء السيئة.

(*) قصة طويلة عن مواطن يدعى «إر Er» قتل فى حرب طروادة لكن جثته لم تفسد بعد عدة أيام. وعندما نقلت إلى بيته إذا به ينهض حيا وهو راقد على فراش الموت، ثم بدأ يقص على الباقين ما رآه فى العالم الآخر. قارن جمهورية أفلاطون ٦١٤ وما بعدها (المراجع).

تلك المؤسسات نفسها.

وسنترك جانبًا الوقائع التى تذهب إلى أن إيجاد قورش جديد لم يكن، إلى حد معقول سوى «تعديل لظهر السفينة»، مع القبائل التى كانت تحكم من قبل، وارتدت الآن إلى العبودية فى خدمة الحكام الجدد؛ أى الوقائع التى تذهب إلى أن المرض الناتج يجعل المحافظة على التأسيس العسكرى الهائل والحرس الشخصى الكبير لقورش أمرًا ضروريا [٤٨]؛ يجعله شبكة داخلية محكمة قوية، وإن لم تكن غير رسمية [٤٩]، وعلاوة على ذلك استخدام أساليب «ساحرة» متعددة لإحكام قبضته على المحكومين برهبة وخوف [٥٠]، حتى وإن كان من الصعب أحيانًا تمييز «الاستحقاق» الفردى الذى أثاب عليه قورش بإفراط من الولاء له والرغبة فى خدمة أهدافه الشخصية فقط [٥١]، وأنه يمكن إلغاء الجزاءات فى أى وقت على حسب هوى قورش ورغبته [٥٢]. ومما هو أكثر أهمية بالنسبة لهدفنا الحالى أن نلاحظ أن قورش تبيَّن أن الخطر العظيم على عرشه قد جاء من أعز الأصدقاء الذين كافأهم [٥٣]. وقد يُرى مغزى ذلك من واقعة تذهب إلى أن هؤلاء الأصدقاء كانوا فى الغالب النبلاء أنفسهم الذين حرر قورش ملكيتهم (فى جميع نواحيها) عن طريق افتراضه أنهم يحلون محل تعقب الفضيلة لذاتها طلبًا لها لجزاءاتها الخاصة. وبوجه عام، كان الجمع الذى حاول أن يحدثه قورش بين التربية الفارسية والعفة من جهة، والثياب والترف الميدى من جهة أخرى [٥٤] قد تحطم مع أنه كان قويا بصورة مؤقتة على المدى البعيد، وحتى على المدى القصير بسبب الصفات السيئة للقانون، أى عادات العقل التى لم يعتمد عليها السعى الحربى لدى قورش فحسب، ولكن لابد أن تعتمد عليها أيضًا قدرة أى بلد على أن يدافع عن نفسه[٥٥]. وهكذا زاد الفساد فى صفوف جيش قورش حتى بالنسبة لحجمه ومقدرته العسكرية [٥٦]. ولم تستطع تربية النبلاء الجدد، التى أنشأها قورش على أبواب قصره، أن تزود القلوب بما تمَّ فقده، أى التكريس للفضيلة ذاتها، التى مارسها قورش من التربية الفارسية القديمة، بكل مشابهتها السطحية للتربية السابقة (أى التى أنشأها قورش)، وبكل نجاحها فى توليد انتظام ظاهرى واحترام

متبادل [٥٧].

وقلما نستطيع بناء على هذه الاعتبارات واعتبارات مماثلة أن نتجنب النتيجة التى تقول إن زينوفون اعتقد أن الأطروحة التى قدمها قورش فى مقدمته دحضها إعداده لسيرة قورش بعناية بدلًامن أن يدعمها. فمع ذلك كان لابد أن ينظر إلى «**تربية قورش**» كلها على أنها إظهار لنظام الحكم والقوانين «الفارسية» القديمة، بدلًا من تحويلها عن طريق قورش، إذا كان الإظهار مقيدًا بصورة مناسبة فى ضوء عيوب النظام القديم الذى يكشف عنه العمل. لكن لماذا يقدِّم فى هذه الحالة تحويل قورش على نحو يجعله جذابًا لنا، على الأقل منذ الانطباع الأول أو حتى الانطباع الثانى؟ هل هو يرغب فقط فى أن يظهرنا على إغراء خطير بعد اكتشاف ألفتنا به؟ أو هل نخاطر الآن بتكرار خطئنا، هذه المرة عن طريق الحركة بعيدًا فى الاتجاه العكسى من وجهة نظرنا الأولى الخاطئة؟ هل الحقيقة الخاصة بقورش، أو هل وجهة نظر زينوفون الخاصة عن قورش، توجد فى مكان ما بين هذه الأطراف؟ ويساعدنا فى الإجابة عن هذا السؤال، أو على الأقل فى الوصول إلى تقدير وجهة النظر التى يصنع منها زينوفون تقديره النهائى. النظر إلى محادثتين يقدمهما بين قورش الشاب ووالديه.

لم يستشر قورش والديه على الإطلاق حول مشروعه الكبير،ويمكن القول مع أمن الخطأ إلى حد ما أنه لا أحد منهما كان سيستحسنه أو يوافق عليه لو أنه سئل من قبل الذى لم يكن الشىء نفسه مثل الاستسلام بلطف أمام الواقع أو جعل الأمر الواقع الأفضل والأحسن [٥٨]. بيد أن الحكم على الأقل من المحادثتين اللتين أشرنا إليهما، سيكون أن أسس عدم الاستحسان مختلفة فى الحالتين. لقد تحدثت والدة قورش مع قورش فى «ميديا»، عندما كان لا يزال صغيرًا، عن الاختلاف بين العدالة الميدية والعدالة الفارسية [٥٩]. لقد تحدثت بنغمات تبين بصورة لا يجانبها الصواب رأيها فيما يخص تفوق العدالة الفارسية، وهو تفضيل لا يشاركها فيه قورش [٦٠]. ولقد تحدث والد قورش مع قورش عندما سافر إلى ميديا للمرة الثانية، وقد تحدث معه هذه المرة لكى يسلم بأمره المحتوم. لقد تحدث عن موقف قورش الخاص، مثيرًا التساؤل عما يعنيه التعهد بحكم موجودات بشرية أخرى:

«هل نسيت، أيها الابن النتائج التى وضعتها فى اعتبارك، وتوصلت إليها أنا من قبل وهى أنه عمل كاف ونبيل للإنسان إذا استطاع أن يمارس هذا الهم وهوأن يحقق لنفسه نبلاً وخيرًا، وأن يكون لديه ولمنزله القوت اليومى الضرورى؟ لكن أن تعرف كيف تقود موجودات بشرية أخرى حتى أن يكون لديهم كل القوت اليومى بوفرة، وأن يكون هكذا كما يجب أن يكونوا، فإن ذلك يبدو لنا، بالتالى، شىء مدهش، لأن هذه مهمة كبيرة. نعم، وقسمًا بزيوس، الأب، إننى أتذكر قولك هذا؛ ويبدو لى أيضًا أنها مهمة كبيرة بصورة فاحشة أن تحكم بنبل. وحتى الآن، فإننى أرى ما رأيته هو نفسه عندما أنظر إلى المسألة عن طريق فحص الحكم نفسه. لكن عندما أنظر إلى الموجودات البشرية الأخرى، فإننى أعرف ما هو النوع (الذى يستطيع) أن يستمر فى الحكم، وما هو نوع المنافسين الذين نمتلكهم،أنه يبدو لى من المخجل جدا أن نخضع أمام موجودات من هذا النوع، ولا نريد أن ندخل فى منافسة ضدها... لكن اعلم، أيها الابن، أن هناك بعض الأشياء حيث لا تكون المنافسة مع موجودات بشرية، وإنما مع المهام نفسها التى زيادة عليها لا يكون من السهل أن تصل إلى تفوق مؤكد (٦١).

لا ينظر قورش من الناحية الظاهرية، من حيث إنه يعارض والده، إلى كون المرء نبيلاً وخيرًا، بوصفه متميزًا عن حكم الآخر، على أنه مهمة عظيمة. إذ إن شغفه بأن يحكم الآخرين يتضمن، أيضًا، اعتقاده بأنه حقق ذلك كثيرًا، أو على الأقل أنه يعرف جيدًا أنه يعنى أن يكون نبيلاً وخيرًا. ومن الواضح أن والده الذى تذكرنا ملاحظاته طوال المحادثة بسقراط، لم يكن على هذا القدر من الثقة. ولذلك كان الوالد بفضل قورش أكثر ترددًا من قورش نفسه فيما يخص استحسان تسلم قورش المسئولية السياسية (أو العسكرية). إنه مسموح لنا أن نتساءل عما إذا لم

تكن إشارات زينوفون المتأخرة بالنسبة للفقر الداخلى - فى مقابل خلفية بهاء ونجاح خارجي لا محدود - لحياة قورش من حيث إنه ملك، تعنى افتراض نتائج إهماله لنصيحة والده [٦٢]. إن زينوفون لم يقل على الإطلاق، بالتأكيد، عن قورش، كما قال عن سقراط من قبل، إنه «يبدو لى أنه سعيد بصورة مرضية» [٦٣].

ويمكننا أن نعود مرة أخرى إلى مسألة وجهة نظر زينوفون عن إفساد قورش للنبلاء. لقد لاحظنا من قبل، إن لم يكن عن طريق الفكاهة فقط، أن الواقعة التى تذهب إلى أن قورش كان مفسداً قد أعطته شيئًا مشتركًا مع سقراط. ويمكننا الآن أن نرى أن هناك أصلاً لصدق هذه الملاحظة. لأن النقد الضمنى الذى قدمه والد قورش له يمكن أن يُقدم بالفعل لأى واحد من النبلاء الذين تعلموا فى فارس القديمة. لقد اقتنع النبلاء بأن تعليمهم كان كافيًا لأن يجعلهم فضلاء [٦٤]، وحولوا، بهذا الاقتناع انتباههم إلى العصر «المناسب» من تطورهم الخاص إلى مسيرة الشئون العامة،تمامًا كما كان من المحتم على قورش أن يفعل. لقد كانوا في حقيقة الأمر أقل شأنًا من قورش من حيث إنه كان إلى حد ما، أكثر وعيًا منهم حتى إن ما نظروا إليه على أنه فضيلة لم يكن كافيًا. ويمكن بناء على هذا أن ننظر إلى إفساد قورش للنبلاء؛ أى الشك فى فضيلتهم، على أنه تحرر. وقد يكون النوع الوحيد من التحررالممكن هنا، إذا سلَّمنا بالتحريم فى فارس القديمة للتدريس بالطريقة السقراطية [٦٥]. فربما كان ذلك هو نوع التحرر الوحيد الموجود هناك، ومع ذلك فقد كان ناقصًا بالتأكيد، بل ربما كان تحريراً مبتوراً عقيمًا، من حيث إنه جهد عام يجب أن يوجد: إنه يكتسب هذا التعاطف من حيث إنه لا يستقبله إلا بأن يكون تأملاً معتمًا «للفساد» السقراطي لقلة من الشباب الأثينى والأجنبى. أعنى أنه يذكرنا بالسؤال فيم تكمن التربية السقراطية.

لقد قادنا زينوفون إلى أن نشك فى أن قورش كانت تنقصه تربية من هذا النوع الأسمى. لكن إذا لم يكن عكس توقعنا السابق، ما هو أكثر أهمية أن نعرفه عن قورش هو التربية التى ترباها، ولكن التربية التى كانت تنقصه، فما الذى كان يقصده زينوفون من وراء وضع عنوانه «**تربية قورش**»؟ أو أنه لم يكن سوى ملازم مناسب لـ «**صعود قورش**»، الذى يشير إلى «صعود» أو رحلة داخل البلاد لم

يكملها قورش الصغير؟ وهكذا يشير كتاب «**تربية قورش**» إلى التربية التى لم يكملها قورش المتقدم فى السن، أو يلفت الانتباه إلى الحد الذى توقفت عنده تربيته.

المذكرات

هناك كما ذكرنا من قبل عدد من الإشارات فى كتاب «**تربية قورش**» إلى سقراط، وأيضًا إلى الكتابات السقراطية فى رأى زينوفون، والمحادثة التى دارت بين قورش ووالده ـ التى تشمل من بين أشياء أخرى ذكرًا للمعلم الذى علم العدالة بالطريقة السقراطية ـ هي إحدى هذه الإشارات. ثم نجد فيما بعد ذكرًا لقتل الملك الأرمينى لمعلم ابنه؛ وهو «سفسطائى» اتهمه الأب بإفساد ابنه؛ أى بإبعاد حبه أو إعجابه بوالده (٦٦). كما أننا نسمع عن معاملات «كروسس (قارون)» Croesus مع كاهنة دلفى ومع الإله أبوللو؛ وهو إله نال كروسس سخطه لأنه شك فى صدقه(٦٧). وربما يكون مطلوبًا منا أو يجب علينا أن نقارن بين قورش وسقراط عن طريق القصتين المتوازنتين لـ «بانثيا» Panthea و «ثيودوت» Theodote. عندما حثت الصديقة قورش، تلك الصديقة التى وثق بعنايتها واهتمامها، بأن يلقى نظرة على «بانثيا»، وهى ملكة فاتنة جميلة بصورة مفرطة، رفض لأنه كان يخشى أن جمالها سيجعله متشوقًا إلى أن يستمر فى النظر إليها حتى إنه يتجاهل ما ينبغى عليه أن يفعله (٦٨). وعندما علم سقراط من ناحية أخرى، بوجود «ثيودوت» فى المدينة، وهى امرأة كان جمالها عظيمًا، كما يروى مبلغ الخبر لسقراط، حتى إن الكلمات تعجز عن أن تصفه، أجاب سقراط بقوله «يجب علينا، من ثم، أن نلقى نظرة (*)، لأنه من المستحيل بالنسبة لأولئك الذين يسمعون [فقط] أن يتعلموا ما هو عظيم حتى إن الكلمات تعجز عن أن تصفه (٦٩). لم يكن هناك خطر يمنع سقراط من نشاطه اليومى عن طريق الرغبة فى الاستمرار فى النظر إلى «ثيودوت».

إن الاختلاف الأكثر وضوحًا بين قورش وسقراط هو أن سقراط لم يتقلد،

(*) راجع القصة فى كتابنا «نساء . فلاسفة» ص ١٥٦ وما بعدها (المراجع).

على الإطلاق، مهمة سياسية سامية. وقد لا يبدو هذا الاختلاف لأول وهلة أنه ذو مغزى أو دلالة كبيرة. ذلك أن سقراط كما يزعم كان مدرسًا للسياسة. (ولنذكر أجزاء قليلة من البرهان فقط: لقد كان مدرسًا للسياسة، تبعًا لكتاب «**المذكرات**»، حتى إن تلميذيه الأكثر شهرة: كريتياس Critias و«القبيادس» Alcibiades، كانا يترددان عليه ويلازمانه [٧٠]، كما أنه أعطى للفرد الذى تربى على يديه الاهتمام الأكبر فى الكتاب [٧١]، كما خُصص جزء معقول من الكتاب لمحاورات سقراط مع قادة سياسيين) [٧٢]. لقد سأل ناقد لسقراط أو منافس له، الذى أراد أن يسرق تلاميذه، نقول لقد سأل هذا الناقد سقراط ذات مرة عما إذا لم يُكذب امتناعه الخاص عن السياسة، وهو امتناع قلَّما يتفق مع ادعاء الفهم أو المعرفة، اعتقاده المزعوم بأنه جعل الآخرين يستطيعون أن ينشغلوا بالسياسة، ورفض سقراط فى رده أن يسلم بأنه امتنع عن السياسة: «هل أنشغل بالسياسة بصورة أكثر بأن أفعل ذلك بنفسى، أو بأن أهتم بذلك مثل كثيرين يستطيعون أن يفعلوا ذلك؟» [٧٣]. وربما يكون بالتالى قد تابع النوع نفسه من الهدف الذى تابعه قورش عن طريق وسائل أخرى، أعنى هدفًا عاما على حد سواء. لكن هل شارك سقراط افتراض ناقده وهو أن أى شخص يفهم السياسة يريد أن يستخدم هذه المعرفة عن طريق الانشغال بالسياسة؟ وهل التربية التى استطاع عن طريقها أن يجعل آخرين يستطيعون أن ينشغلوا بالسياسة قد تؤدى بهم أيضًا إلى أن يريدوا (أو تسمح لهم بأن يواصلوا الرغبة) أن يفعلوا ذلك؟

لقد أراد سقراط كما يرى زينوفون أن يقبل أصدقاؤه ما استحسنه [٧٤] أى ما لا يكون ممكنًا تمامًا إلا فى حالة تلاميذه الفضلاء. ومن العلامات التى اعتقد أنه يستطيع بواسطتها أن يعرف الشباب ذوى الطبائع الجيدة، أى الشباب الذين أراد بصورة كبيرة أن يلازمهم، رغبتهم فى أن يتعلموا كل شىء ضرورى لتوجيه الجماعة السياسية بصورة نبيلة [٧٥]. (ولا يذكر زينوفون أفلاطون، الذى لا يتوحد بصورة ضمنية وإنما بصورة واضحة فى السياق بوصفه التلميذ الذى اهتم به سقراط اهتمامًا كبيرًا، إلا فى القسم المخصص من «**الذكريات**» لمحادثات سقراط مع قادة سياسيين أو عسكريين) [٧٦]. كما يخبرنا زينوفون أن سقراط اقترب من أنواع

مختلفة من الشباب بطرق مختلفة، أى أنه وفق بين اقترابه ونوع الطبيعة التى يتعامل معها [٧٧]. وربما يضع اقترابه من هؤلاء ذوى الطبائع الجيدة في الاعتبار طموحهم النبيل، ويكون ذلك بذاته سببًا كافيًا لأن تقدم التربية السقراطية نفسها إليهم بوصفها تعليمًا للسياسة. وبالتالى لا يزال السؤال عن كيف ينتقلون من نقطة البداية السياسية مناسبًا. ما هى نتيجة التربية السقراطية، التربية التى اكتسبها هو وزود بها آخرين، أو أعدهم لاكتسابها؟

يعرض زينوفون التربية السقراطية بصورة أكثر استيفاء في الكتاب الأخير من «**الذكريات**». صحيح أنه يقدمها كما قبلها سقراط من أجل «إيوثيديموس» Euthydemus، وهو شاب ذو طبيعة لا رجاء منها إلى حد كبير [٧٨]. لكننا عن طريق الإقرار بذلك قد نتعلم عندما ننظر إلى ما يشترك فيه حتى التلاميذ الفضلاء مع «إيوثيديموس»، شيئًا من هذا التقديم لتعليم سقراط، وربما نتعلم شيئًا، بصفة خاصة، من التقديم من بدايته. إن التلاميذ الفضلاء يشتركون مع «إيوثيديموس» فى الشوق إلى تلك الفضيلة «التى تستطيع الموجودات البشرية أن تنشغل بواسطتها بالسياسة.. وتستطيع أن تحكم»، أعنى الشوق إلى «الفضيلة الأكثر نبلاً والفن الأكثر عظمة» الذى يُسمى «بالفن الملكى». ومن جهة ثانية، لأن طموحهم نبيل، فإنهم يشتركون معه فى الاقتناع بأن المرء لا يستطيع أن يصبح خيرًا فى هذه الأشياء دون أن يكون عادلًا [٧٩]. يبدأ سقراط، من الناحية الظاهرية تعليمه الجاد عن طريق اللجوء إلى ذلك الطموح أو الشوق وذلك الاقتناع. وينجم عن هذا أن معرفة العدالة مطلب ذو أهمية أساسية للفهم السياسى وللفعل السياسي. لكن هل يمتلك الشباب الموجه إليهم الكلام هذه المعرفة؟ ليس من المحتمل أن الطبائع الخيرة تشارك افتراض «إيوثيديموس» الذي لا يبالى بشيء وهو أنها مسألة سهلة أن نعرف ماذا عساها أن تكون العدالة، أو بالتالى أنها تمتلك أى شيء يقترب من هذه الثقة الساذجة التى يعرفها. لكن هل يتخلصون تمامًا من الاعتقاد الذى يقول أنهم يعرفون ماذا عساها أن تكون العدالة؟ وهل آراؤهم الخاصة بما عساها أن تكون العدالة تستطيع أن تثبت أمام نقد سقراط أكثر من أن تثبت أمام انتقادات إيوثيديموس؟ [٨٠].

وحالما يتم بلوغ هذه المسألة في حوار مع سقراط، يكون واضحًا لتلاميذه الفضلاء أنه لا شيء يمكن أن يكون أكثر أهمية من البحث عما عساها أن تكون العدالة، والقيام بذلك بمساعدة المرء الذي قام من قبل بالخدمة التى لا تُقدر بثمن لاكتشاف الحاجة المستمرة، ولكنها لا تُعرف حتى الآن، إلى هذا البحث. إن كل انشغال بالنشاط السياسى لابد أن يؤجل حتى تتحقق هذه المهمة. لكن هل تتحقق فى أى فترة محددة من الزمن؟ إنها فى الغالب تمضى دون القول بأن تفسير العدالة الذى يقدمه سقراط فى سياق تربية يوثيديموس لا يكون مرضيا تمامًا (٨١). لكن هل يكون أى تفسير سقراطى آخر عند زينوفون (أو عند أفلاطون) مرضيا تمامًا؟. إن تفسير زينوفون للعدالة عند سقراط (٨٢) ـ وكذلك تفسير أفلاطون (٨٣) ـ شهيران بأنهما لا يتوقفان على الإطلاق، أى أنهما لا ينهيان بحثه عما عساها أن تكون العدالة. والنتيجة هى أن نشاط البحث، الذى يجب أن يكون أوليا فحسب لذلك الانشغال بالسياسة، يحل بدلاً منه. إن ما نزعم أنه تربية للسياسة، أو وسيلة يصبح هو الغاية.

إن التفسير الموجز لما قد أدى بسقراط أو ببعض تلاميذه إلى التحول من الحياة السياسية إلى الحياة الفلسفية باعتراف الجميع يثير أسئلة أكثر من أن يقدم إجابات. وربما يجد المرء أنه يكوّن حجة ضد الفلسفة مثلما يكون حجة لإثبات صحتها. لأنه إذا لم يستطع البحث الفلسفي أن يقدم إجابة عن السؤال الخاص بما عساها أن تكون العدالة، فلماذا يشعر أى واحد في قرارة نفسه بالحاجة العميقة والعاجلة إلى إجابة أنه يرغب فى أن يقضى حياته فى هذا البحث؟ لكن ربما تكون الإجابة السقراطية عن السؤال متاحة، لكنه لم يعبر عنها بوضوح، وربما يكمن في هذه الإجابة، وفى الإجابات عن الأسئلة التى ترتبط ظاهريا بمعرفة الذات والخير(٨٤) تفسير أكثر كمالًا لأسباب تفوق ـ إن كان هناك مثل هذا التفوق ـ الحياة الفلسفية على الحياة السياسية. لقد رأى سقراط من أجل إيوثيديموس، الذى لم يعترض مطلقًا على حجة ناقصة أو غير كافية، أنه من المناسب أن يقدم صياغة مبسطة أو تقريبية لآرائه (٨٥). لم يخبرنا زينوفون ماذا فعل سقراط فى هذه المرحلة فى قضية الطبائع الفاضلة. ولذلك لا نعرف إذا لم يكن جزء من معالجته أن ينبههم إلى

إشكالات معينة أساسية رفض أن يقدم لها حلا نيابة عنهم، أو يضع أسئلة معينة تركها لهم لكى يقدموا لها إجابات [٨٦]. إن ما نعرفه، أى الصخرة التى يجب أن نلجأ إليها فى حيرتنا هى فقط أن عقبة يمكن أن تُسمى بمشكلة العدالة، تقف فى طريق رضا معقول أو نبيل بالحياة السياسية، على الأقل بصورة مؤقتة، وفى البحث عن التخلص منها، كما يجب علينا، فإننا فى الغالب نتعامل لا محالة مع حياة أخرى نزعم أنها تفوق الحياة السياسية. وبالتالى لا تصبح مهمتنا أن نبين فحسب ماذا عسى أن تكون العدالة، وإنما أن نبين أيضًا ماذا عساها أن تكون الفلسفة، وننظر فى زعمها لتكوين الإجابة الأفضل عن سؤال كيف نعيش.

إن كتاب «**الذكريات**» كله هو تفسير زينوفون لبيانه للطريقة الأخرى للحياة في شخص سقراط. لقد كُتب كتاب « **الذكريات**»، وعُرض، وهو تحوم حوله الشكوك. إذ إن بطله قتله أقرانه الأثينيون بعد أن اقتنع بالتهمة الثنائية الخاصة بالفسق وإفساد الشباب. ولكى نرى كيف أثرت هذه الواقعة فى طريقة كتابة زينوفون لها، يجب علينا أن نبذل جهدًا لكى نخلص أنفسنا، على الأقل للحظة، من موقف اليوم، عندما لا ينظر أحد فى الغالب إلى سقراط على أنه مذنب يستحق جريمة الإعدام. إنه يُعتقد الآن على نحو واسع أن سقراط برىء من الأشياء التى أتهم بها، أو حتى إذا لم يكن بريئًا تمامًا، فإنه يجب عدم النظر إلى الأشياء التى أتهم بها على أنها جرائم.

إنه يجب علينا أن نقوم بهذا المجهود على الرغم من واقعة أن زينوفون نفسه بمقدار دفاعه عن براءة سقراط من التهم مسئول إلى حد ما، عن موقفنا. عندما كتب زينوفون، كان الرأى العام عن مسألة براءة سقراط أو إثمه لايزال مضطربا. وإذا اقتنع معظم الذين يوجه إليهم حديثه، أى أولئك الأكثر اهتمامًا بسقراط، ببراءته، فإنه يكون لديهم بالتأكيد أصدقاء أو أقارب لا يقتنعون. ولا يمتلك المخاطبون الأصليون بالضرورة حججًا يستطيعون أن يرضوا بواسطتها الشكاك، ويدافعون بالتالى عن إمكان احترام اهتمامهم الخاص بسقراط. ولذلك يجب على زينوفون أن يقدم هذه الحجج، ليس من أجله فحسب، وإنما من أجل الآخرين، أى من أجل

سقراطيين بالفعل أو بالقوة. ومن الضرورى بالنسبة لذكرياته، كما هى الحال بالنسبة لمحاورات أفلاطون، أن تأخذ صورة دفاع عن سقراط. ولذلك هناك باستمرار، بعض من أدلة زينوفون ذات وزن وأهمية أكبر من أدلة أفلاطون، فكما يرى توماس جيفرسون، مثلًا، «ليس لدينا شيء حقيقى عن سقراط، إلا فى ذكريات زينوفون» (٨٧). ولابد، بالتالى أن يشارك زينوفون أفلاطون فى المسئولية عن النجاح العظيم الذى تمتلكه هذه الصنوف من الدفاع؛ وهو نجاح ساعد على تكوين وجهة نظر سائدة.

وإذا لم نبذل الجهد الذى أشرنا إليه، فإننا نقترب من عمله بناء علي تأثير تلك الوجهة من النظر، وبالتالى بطريقة معينة. إننا نسلم بأطروحتها الخاصة ببراءة سقراط، ولا نعرض عن تدبير الحجج والأمثلة واستخدامها التى حاول زينوفون أن يدعم بواسطتها أطروحته. إننا نتعامى عن الاحتيال والتصنع الذى يوجد وراء مناقشته المستقيمة من الناحية الظاهرية؛ لأننا لم نعد نعى، كما كان الموالون لسقراط فى عصر زينوفون، قوة القضية ضد سقراط وبالتالى، لا ننتبه، بصورة كافية، إلى الإشارات التي يقدمها زينوفون للتضحيات التى يجب عليه أن يقوم بها في مقاومة تلك القضية، أى للتحريفات والتشويهات التى يجب أن يسلِّم بها فى تفسيره لسقراط لكى يجعل وجهة النظر المقبولة بصورة شائعة من حيث إنها صحيحة تسود.

يقتبس زينوفون فى الفصل الثانى الطويل من كتابه، حيث يتبنى تهمة الإفساد، عدداً من الإدعاءات المعينة قام بها المتهمون الذين اتهموا سقراط (٨٨). وفى كل حالة يتبع الهجوم دفاع زينوفون عن سقراط فى المسألة المطروحة؛ وطالما أن الدفاع كان يعتزم بوضوح التخلص من الهجوم، فقد أُعطى انطباع هو أن الادعاءات المعينة ليس لها أساس على الإطلاق. لكن كما يعرف زينوفون بالتأكيد، لم تواجه ردوده، باستمرار ألوان الهجوم وجهًا لوجه، أو تتغلب عليها بتمامها وكمالها.

بناء على الادعاء الأول من هذه الادعاءات، جعل سقراط أصدقاءه يزدرون القوانين القائمة ونظام الحكم القائم (أى الديمقراطى) عن طريق ملاحظاته مثل

انتقـاده للقرعة من حيـث إنها طريقة لاختـيار موظفين؛ وجـعل أصدقائه يتمـيزون بالعنف. ويرد زينـوفون علـى الهجـوم الثنـائي بأن سقـراط لم يجـعل، بالـتأكـيـد، أصدقاءه يتميزون بالعنف. وحتى هذا التأكيد يبدو أنه محل شك عن طريق الواقعة التى ذكرها المتهم فيما بعد؛ وهى أن كـريتياس والقيبادس كانا من بين أولئك الذين ارتبطوا بسقراط. ولـم يحـاول زينوفون الدفاع عن أفعال كريتيـاس والقبيادس، ولـم ينكر ارتباطهـمـا بسقراط. فقد قال بـبساطة إن سقراط فعل بنجاح مـا ما استطاع أن يجعلهما معتدلين، عندما وقعا تحت تأثيره، وإذا تحولا فيما بعد إلى ما هو أسوأ، فإن سقـراط لا يُلام على ذلك مثلمـا لا يُلام والد دمث الخلق على تحول ابنـه إلى ما هو أسـوأ بعـد أن ترك المنـزل. إن كل ذلك حـسن جـدا، لكنه يفـشل فى الإجـابة عن السؤال القاطع عـما إذا كان سقـراط ـ إذا سلمنا بتأثيره المحدود فى شـخصيتيـهما، اللتين لـم تكن ميـولهما المستقبلية خـفية ـ قد زود كريتيـاس والقيبادس بأدوات في صورة تربية سياسية.

ووفقًـا للادعـاء الثالث من جـانب المتهم، علَّم سـقراط تلامـيذه عـدم احـترام الوالدين عن طريق حـثه لأصدقـائه بأن يكونوا أكثر حكمـة من آبائهم، وعن طريق التدليل على نتيـجة مؤداها أنه من المشروع بالنسبة للشـخص الجاهل أن يحل محله فى الولادة شخـص أكثر حكمـة. إن إنكار زينوفون لا يمس إلا المسـألة التى تخص الولادة. ولذلك فإن الادعاء الرابع يكرر الاتهـام الخاص بتأثير سقـراط على احترام الوالدين، ويمده إلـى الأقـارب بوجـه عـام وإلـى الأصـدقـاء. ولذلك حـتى يسلِّم زينوفون أثناء رده بأن سـقراط قال الأشـيـاء التى زعم أنه قالهـا عن الآباء والأقارب الآخرين وكذلك الأصدقاء، إذ يبدو أن فقـدان الاحترام للأقارب وحتى للأصدقاء، من حيث هو كذلك كـان نتيجة يمكن تجنبـها لاحترام أسمى لأولـئك الذين يعرفون الأشيـاء الضرورية ويستطيـعون أن يفسروهـا. ويقرر الادعاء الأخيـر من ادعاءات المتهم أن سقراط استفاد بصورة ضـارة من فقرات معينة عند الشعراء ذائعى الصيت بصورة كـبيرة مفسـرًا على سبيل المثـال بيتًا من شعـر «هزيود» ليعنى أنه يجب على المرء أن لا يكف عن فـعل ظـالـم أو مـخزى، بـل إنه يفـعل هذه الأشـيـاء من أجل

المكسب والربح. ويتحدث زينوفون عن معيار سقراط بوصفه المفيد أو الخير، فهو لا يقول شيئًا عن آرائه عن النبيل والعادل (٨٩).

وحالما نعى الطريقة التي كُتبت بها «**الذكريات**»، فإننا نضطر إلى أن نتساءل كيف تؤثر طريقة هذه الكتابة على التفلسف السقراطي كله الذي تقدمه. ويبدو، للوهلة الأولى، أن زينوفون ينكر أن سقراط انشغل فيما يمكن أن نسميه بالفلسفة الطبيعية: «ولم يتكلم، بالطريقة التي يتكلم بها معظم الفلاسفة الآخرين، عن طبيعة كل الأشياء، باحثًا حالة ما يسميه السوفسطائيون بالكون، وبأي الضروريات يخرج كل جرم من الأجرام السماوية إلى حيز الوجود» (٩٠). لقد تكلم، بالأحرى، عن الموجودات البشرية، باحثًا فيما يكون تقيا، وفيما لا يكون تقيًا، وفيما يكون نبيلاً، وفيما يكون وضيعًا، وفيما يكون عادلاً، وفيما يكون ظالما، وفيما عساه أن يكون الاعتدال، وفيما عساه أن يكون الجنون، وفيما عساها أن تكون الشجاعة، وفيما عساه أن يكون الجبن، وفيما عساها أن تكون الدولة، وفيما عساه أن يكون السياسي، وفيما عساه أن يكون حكم الموجودات البشرية، وفيما عساه أن يكون الحاكم المناسب للموجودات البشرية، وتحدث عن الأشياء الأخرى التي نظر إليها أولئك الذين يعرفونها على أنها نبيلة وخيرة، وأولئك الذين يجهلونها على أنها توصف تمامًا بأنها حقيرة وذليلة (٩١). بيد أن هناك إشارات أخرى، في كتاب **الذكريات** نفسه، وفي أعمال سقراطية أخرى، إلى أن سقراط انشغل بالفلسفة الطبيعية. إذ يشير سقراط أحيانًا إلى شهرته بوصفه فيلسوفًا طبيعيا، دون أن يعترض على ذلك (٩٢). ويبدو أنه وحد بين الحكمة (التي يسميها بالخير الأعظم) وبين العلم بكل الموجودات (٩٣). ولم يتوقف مطلقًا عن البحث عما يكون كل موجود من الموجودات ربما أحيانًا عن طريق قراءة كتابات الحكماء من القدماء ودراستها(٩٤). وليس من الصعب أن نفترض أن الموجودات البشرية التي نتحدث عنها لا تشمل الموجودات السماوية، أو كتابات أعمال الذين نُطلق عليهم اسم الفلاسفة قبل سقراط. إذ يشير زينوفون بوضوح تام إلى أن سقراط كان يألف مذاهب هؤلاء الفلاسفة، ذاكرًا «أنكساجوراس» على وجه الخصوص بالاسم(٩٥).

وحتى الفقرات التى تكوِّن انطباعنا الأول تبرهن، عندما نفحصها من جديد، على أنها أكثر صلاحية مما بدت أن تكون فى البداية. فلم يتحدث سقراط عن طبيعة كل الأشياء «بالطريقة التى تحدث بها الفلاسفة الآخرون»، وربما فعل ذلك بطريقة مختلفة. لقد كان يتحدث باستمرار عن الموضوعات البشرية و«عن الأشياء الأخرى» التى اعتبر أن معرفتها أمر جوهرى وأساسى للنبل والخيرية (أى التهذيب)، أما معرفة الأشياء الأخرى غير الأشياء البشرية أمر جوهري وأساسي، بصورة جلية، للتهذيب بالمعنى السقراطي. وتظهر هاتان الفقرتان فى الفصل الأول من «**الذكريات**»، أعنى الفصل الذى يتبنى فيه زينوفون تهمة الإلحاد. وربما تطلب دفاعه عن سقراط فى هذه التهمة إنكارًا لنوع ما انشغل به سقراط فى الفلسفة الطبيعية (٩٦).

ولكى نرى بصورة واضحة بقدر الإمكان لماذا قد يكون الأمر هكذا، فإنه يجب علينا أن ننظر إلى ما نعنيه بالانشغال بالفلسفة الطبيعية ـ بالنسبة لسقراط نفسه ـ وبالنسبة للفلاسفة السابقين على سقراط الذين انصرف عن طريقة انشغالهم بها، ونقدها. ويوجهنا زينوفون إلى هذا النظر عن طريق تفسيره لنقد سقراط لسابقيه.

لقد نقد سقراط مذاهب السابقين عليه عن طبيعة كل الأشياء لعدم معقوليتها: «فبعض منها يرى أن الوجود واحد فقط، وأخرى ترى أن الموجودات لا محدودة ومتعددة كثيرة، وبعضها يرى أن كل شيء يتحرك باستمرار، وأخرى ترى أنه لا شيء يتحرك على الإطلاق، وبعضها يرى أن كل شيء يخرج إلى حيز الوجود ويتلاشى، وأخرى ترى أنه لا شيء يخرج إلى حيز الوجود ويتلاشى»(٩٧). وفضلًا عن ذلك، نظر إلى المسائل التى حاولوا أن يبينوها على أنها مسائل لا يمكن اكتشافها بالنسبة للكائنات البشرية (٩٨). ولا يمكن أن يعنى بذلك أن العقل لا يستطيع أن يلقى ضوءًا على الإطلاق على المسائل التى نتحدث عنها، أعنى أن المذاهب نفسها غير المعقولة تشير إلى مسائل معقولة (أى الوسط بين الأطراف المتعارضة تعارضا تاما). لابد أنه كان، بالأحرى، يضع فى اعتباره أنه حتى امتلاك المذاهب المعقولة جدا ليس هو مع ذلك امتلاك معرفة تلك المسائل. وبالتالى لابد

من تمييز نشاط سقراط الفلسفى الخاص عن نشاط كثير من سابقيه، على الأقل عن طريق الاسترشاد بوعى عظيم بحدوده.

وهذا متضمن من قبل فى وصف زينوفون لذلك النشاط بأنه محاولة اكتشاف ماذا عساه أن يكون كل موجود من الموجودات. إن جانب الطبيعة الذى يكون لدينا اقتراب منه بصورة كبيرة هو الـ «ماذا»؛ أى الطابع المدرك لكل موجود من الموجودات، وليس عللها الثابتة (أى العلل التى لا تخرج إلى حيز الوجود ولا تتلاشى)، إن الطابع المدرك لكل موجود هو باستمرار طابع مجموعة، أو فئة من الموجودات [٩٩]. ومن حيث إنه كذلك، فإنه يكون أكثر ظهورًا فى الكلام. إن التصنيف، أى فصل الأشياء إلى فئات أو أنواع [١٠٠] يقوم فى واقع الأمر أساسًا لكلامنا؛ أى قدرتنا على الكلام. إن الحديث (أى المحادثة)، كما يرى سقراط، استمد اسمه من ممارسة أولئك الذين يناقشون ويفكرون معًا عن طريق فصل المسائل تبعًا لأنواعها [١٠١]. وقد نحث على الاعتقاد بأن معرفة الفئات الثابتة، أو الأنواع يمكن ببساطة أن يحل محل معرفة العلل الثابتة، غير أن ذلك هو جهل بالاعتماد الواضح لفئات الموجودات على وجود تلك الموجودات (الفردية). ولا يتحدث سقراط زينوفون على الإطلاق عن «مُثل» توجد بصورة مستقلة لأن الفئات أو الأنواع لا تنفصل عن أعضائها؛ أى أن الطبائع هى باستمرار طبائع الأشياء التى تمتلكها. صحيح أن الطبائع هى علل تلك الأشياء، أى أنها تضع حدودًا لها. إنها تشارك، مع ذلك فى هذه المسئولية بشىء غيرها؛ شىء لا تكون مسئولة عنه، ولا يكفل وجوده وطبيعته هذه الطبائع، ولا أى شىء آخر نعرفه. (ربما يشير سقراط إلى هذه المسئولية المشتركة عندما يوجه الانتباه إلى السلوك المختلف للأشياء التى تمتلك الطابع المُدركَ نفسه) [١٠٢]، وبالتالى لا نستطيع أن نعرف، مع أننا قد نشك أن فئات ما تكون دائمة.

لا يصبح المضمون العميق لنقد سقراط لأسلافه الفلاسفة واضحًا إلا عندما ننظر بصورة أكثر دقة إلى ما كان يحاول أن يفعله الفلاسفة قبل سقراط. لقد حاولوا أن لا يكتشفوا فقط حالة الكون بل حاولوا أيضًا أن يكتشفوا «الضروريات» التى

خرج عن طريقها كل شيء من الأشياء السماوية إلى حيز الوجود، أو «الطريقة التي دبرها الإله لكل شيء من الأشياء السماوية، مفهومة بأنها الطريقة التي لابد أن يدبرها لها [١٠٣]. وغني عن القول إنها تفهم نظام الضرورة على أنه يمتد إلى الموضوعات الأرضية أيضًا. إن الفطنة البشرية والحماقة، والصدفة أيضًا، تستمد من الضرورة الأساسية وتكون محدودة عن طريقها. إن الادعاء الأساسي للمذاهب؛ أي الإلهام الذي بحثت عنه لكي تتقن هذا الادعاء وتؤيده، هوأنه لا يمكن لأي شيء عادل أن يخرج إلى حيز الوجود أو يتلاشى إلا ما يتفق مع طبيعة العلة أو العلل الأساسية، أو تسمح له طبيعة هذه العلة أو العلل. لكن إذا لم يمكن اكتشاف العلل الأساسية، فهل يجب على المرء أن لا ينظر إلى هذا الادعاء على أنه معقول؟ هل استطاع سقراط، إما بوصفه فيلسوفًا، أو بوصفه موجودًا بشريا، أن يتركه سؤالاً مفتوحًا عما إذا كان «يمكن لأي شيء أن يفنى؟»

ولكي نشرح ذلك باختصار نقول إن سقراط لم يعرف أي دليل يدعم موقفًا كهذا يتحدى الادعاء الرئيسي للفلاسفة. فعلى العكس قد يدعم هذا الادعاء كل دليل متاح له. غير أنه عندما اهتم بهذه الواقعة بصورة ملحوظة، فإنه لا يزال يتحتم عليه أن يضع في الاعتبار تأكيدات هؤلاء الذين يدعون أنهم يعون دليلًا مخالفًا. إن استخدام التكهن مثلاً يتضمن الزعم بأن ارتباطًا ذا معنى قد يوجد بين حدثين (عطس والخلاص المستقبلي لجيش ما(*)، وقد أخذنا هذا المثال من بين أمثلة كثيرة من كتاب «**صعود قورش**» لزينوفون) لا ينشآن من الأحداث ذاتها، أي الفعل المتروي للموجودات البشرية، أو الصدفة [١٠٤]. أو أن الرجوع إلى العقاب الإلهي على أعمال سيئة معينة، كما يفعل زينوفون بالتأكيد في وسط عمله «**الشئون اليونانية**»، هو افتراض أن هذه الأعمال لها نتائج لا تنشأ بصورة طبيعية من الأعمال ذاتها، إن جاز التعبير [١٠٥]. إنه يجب بصفة خاصة إنكار صحة الفرض الذي يبدو أنه نُقل عن طريق بداية «**الشئون اليونانية**» ونهايتها، أي أن الشئون البشرية لا تُستمد من غموضها المعتاد إلا عندما وطالما يوجهها التدبير البشري في صورة قائد

(*) حدثان يقعان بطريق الصدفة دون أن يكون بينهما رابطة.

جدير وكفء للمركب (١٠٦). وأيا كانت وجهة نظر زينوفون الخاصة عن هذه المسألة، فإنه يعى بالتأكيد الصعوبة التى واجهت سقراط. ونكرر القول إن سقراط لم يعرف دليلاً يلقى شكا على الادعاء الأساسى أو على مقدمة أسلافه الفلاسفة (من حيث إنها تتميز عن مذاهب خاصة). إنه لم يستطع بالتالى أن **يقبل** مزاعم تقول إن دليلًا كهذا يوجد، أعنى مزاعم تناقض ما استطاع أن يراه ويشعر به. لكنه لم يستطع أن يبرهن على أن هذه المزاعم كاذبة.

كيف انتقل سقراط بالتالى فى موقفه؟ لعل ما سبق يبين لنا لماذا كان ضروريا بالنسبة لزينوفون أن يتحدث عن هذا السؤال. مع أن إجابته عنه تظل مراوغة. وربما يكون الجزء المختفى بصورة أكثر عمقًا من تفسيره للكتابات السقراطية عن الحياة الفلسفية التى صورها سقراط.

صعـود قـورش

لقد ذكرنا من قبل واقعة تقول إن سقراط وليس قورش هو الذى وصفه زينوفون بأنه سعيد إلى أقصى حد. ولذلك فإن تفسيره للحياة السقراطية فى «**الذكريات**»، وفى الكتابات السقراطية الأخرى هو تفسير للتحقيق الفعلى للإمكان البشرى الأسمى المعروف له. ومع ذلك، لم يتبع زينوفون كما رأينا أيضًا، مثال سقراط، على الأقل ليس فى كل ناحية. لقد ترك سقراط لكى يلتحق بالحملة العسكرية التى نظمها قورش الشاب. وكما يبين وحتى كما يبين سقراط، لم يفعل ذلك ضد النصيحة السقراطية. لكن هذا الرحيل عن سقراط والدرب السقراطى لا يعنى عدم إتقان عميق. فهو قد لا يعنى سوى أن زينوفون لم يشعر تمامًا بأنه لا يستطيع أن يتابع المثال السقراطى على وجه التمام. فبدلاً من أن يحاول الوصول إلى ما هو مستحيل، ويكون مجبراً من ثم على أن يستقر على تقليد دقيق بصورة زائفة وسخيفة إلى حد ما (١٠٧)، ربما اختار أن يتابع أو يقلد سقراط بصورة أكثر حرية، أى بطريقة تناسب ميوله الخاصة وقدراته الخاصة، فكما يتضح من قراءة لأعماله وخطبه فى «**صعود قورش**»، كانت ميوله متجهة بصورة كبيرة نحو السياسة، وكانت قدرته السياسية ذات نظام سام للغاية.

لكن ألا يتضمن ذلك قبولًا من جانب زينوفون طريقة للحياة ـ في الصورة التي اتفاها مثله الممتاز، قورش الأكبر سنا ـ رفضها بوضوح؟ إننا نحاول أن نتجنب هذه الصعوبة عن طريق افتراض أن زينوفون لم يشرع في نقده لقورش الأكبر سنا فيما بعد، وربما نتيجة لارتباطه بقورش وخبرته عن الحياة السياسية. بيد أنه يتم التخلص من هذا الافتراض عن طريق اعتبار أن نقده الحاسم لقورش (ذلك النقد الذي يظهر في محادثته مع والده) قد قُدم إلى زينوفون من قبل، ليس عن طريق تأملاته في قورش والسياسة الملائمة، وإنما عن طريق التربية السقراطية التي تلقاها قبل أن يدخل إلى عالم السياسة. إننا مجبرون على أن نتساءل بالتالي عما إذا كان زينوفون لم يفهم الحياة السياسية ويتعقبها على نحو يختلف إلى حد ما عن الطريقة التي فهمها بها قورش وتعقبها، أو عما إذا لم يكن هناك طريق وسط بين سقراط وقورش ملائم لأن يسير عليه المرء. يبدو أن كتاب «**صعود قورش**» قدم مهمة البرهنة على أن ذلك هو القضية. إن التباين الذي يقدمه لفهم الاختلافات بين زينوفون وقورش الأكبر سنا هو قورش الأصغر سنا.

يلفت زينوفون الانتباه إلى التشابه الذي يوصل في الغالب إلى الهوية، بين قورش الأكبر سنا، وقورش الأصغر بأن يجعل سقراط يعالجها مزاحًا بوصفها الشخص نفسه [١٠٨]. فوفقًا لكتاب «**صعود قورش**» و «**الاقتصادي**»، كيروس هو العلم السياسي الأكثر قدرة على أن يظهر في فارس منذ قورش الأكبر سنا [١٠٩]. ومع ذلك ثمة نواحٍ متعددة يختلفان فيها. الأولى، كان قورش الأصغر سنا شهوانيا. فقد كانت لديه على الأقل معشوقتان ؛ يقال إن إحداهما كانت حكيمة وجميلة، ويقال إنه كانت له علاقات جنسية مع ملكة زائرة [١١٠].ولا شيء من هذا القبيل يُذكر بالنسبة لقورش الأكبر سنا، الذي أراد أن يتخلى عن رؤية بانثيا Panthea الجميلة، وتزوج زواجًا سياسيا سديدًا رفيع المقام (ربما تزوج زوجة عمه كبيرة السن)، ووصفه مساعده الفارسي بأنه ملك فاتر [١١١]. وربما تكون هناك علاقة بين هذا الاختلاف واختلاف آخر. فبينما لم يقدم قورش الأكبر سنا، عندما وصل إلى مرحلة النضج على مغامرات لم تتطلبها، بصورة أكبر أو أقل متابعته للإمبراطورية،

فإن قورش الأصغر سنا، الذى لمح أخيه الملك فى وسط معركتهما الحاسمة تركه يذهب وهاجمه مباشرة على الرغم من أن حمايته الخاصة قد تبددت، وهو فعل كلفه، فى الوقت نفسه، حياته وكل شيء سوى نصر محقق [١١٢]. وربما يقارن المرء هذه الخصوصية ببرودة قورش الأكبر سنا والحيطة فيما يتعلق بأسر بابليون وقتل عدوه الرئيسى، ملك آشور [١١٣]. إن قورش الأكبر سنا لم يصبه بالفعل مثل ما أصاب بعض حلفائه الرئيسيين، نقول لم يصبه شخصيا أى ظلم على أيدى الآشوريين، بينما قورش الأصغر سنا ظلمه أخوه وألحق به ضرراً[١١٤]. بيد أن هذه الملاحظة لا تزيل الاختلاف كثيرا بين الاثنين حتى إننا نناقش بناء على ما قد يكون علته الأصلية. فتمامًا كما أن قورش صغير السن كان أكثر شهوانية من قورش الأكبر سنا، فإنه تحرك أيضًا باعتبارات العدالة. لقد دفعته بصورة خاطئة إلى أن يفعل بناء على الطموح الذى شارك فيه بدون شك مع قورش الأكبر سنا (وهى مسألة تختلف عن إيجاد تبرير للأفعال التى ينوى المرء أن يتبناها لأسباب مختلفة تمامًا) [١١٥].

ولأن زينوفون عرف قورش الأصغر سنا من خبرته الشخصية [١١٦]، فإن المرء قد يقول إنه المادة التى أوجد منها قورش مؤلفه «**صعود قورش**». وقورش الأكبر هو نسخة مثالية أو كاملة من قورش الأصغر. وبناء على هذا فإن الاختلافات بينهما تظهر فى البداية بوصفها عيوبًا فى الأصغر، على الأقل من وجهة نظر سياسية. وإذا ما كانت حتى من وجهة النظر هذه، عيوبًا باستمرار، فإنها لا تُحدد، فى النهاية إلا بالنظر إلى البديل الذى يقدمه زينوفون.

شارك زينوفون فى السمات التى ميزت قورش الأصغر عن سابقه الأكثر شهرة. فقد كان مثله (وأيضًا مثل سقراط) شخصًا شهوانيا [١١٧]. ولم يكن أقل اهتمامًا ـ إذا حكمنا على الأقل من الاهتمام الذى تعطيه كتاباته لمشكلة العدالة ـ بالعدالة. غير أنه كان يعوزه اندفاع قورش الأصغر، وعيوب الحكم. ولم يسمح على الإطلاق للحمية أن تثأر من تغلب خاطئ على حكمته وتعقله، حتى لمدة لحظة. ولكى يصوغ هذه المسألة بطريقة ثيوكيديدس أكثر من طريقة زينوفون، عرف

أن وجود الظلم لا يكفل القول بأن محاولة تقديم عقاب مناسب تقابل بنجاح؛أى أن موقفًا قد يكون على نحو يوجب علينا ببساطة أن نتحمل خطأ لا يؤخذ بثأره(١١٨). لقد رجعت القوة اليونانية التى تخص قورش الأصغر إلى اليونان فى عصر قيادته، ومن المحتمل بصورة كبيرة أن هذه الأخطاء، فى معظم حياة زينوفون الناضجة ، لم تقترفها أيدى إسبرطية. لأن هزيمة إسبرطة لأثينا فى العام السابع والعشرين من الحرب البيلوبونيزية أحلت محل توازن القوة بين القوتين العظميتين اللتين سادتا وهيمنتا فى اليونان فيما يزيد على خمسة وسبعين عامًا، مع السيطرة الإسبرطية المسلم بها (١١٩). ولم يتميز الحكم الإسبرطى، كما يبين زينوفون فى كتابه «**صعود قورش**» و«**الشئون اليونانية**» بدون أن ينصرف عن تحفظه المألوف، ولكن بوضوح تام أى بالحكمة وليس بالنبل. كان زينوفون بوصفه قائدًا سياسيًا مجبرًا على أن يكيف نفسه مع هذا الموقف، ويحث أولئك الذين كانوا تحت قيادته على أن يفعلوا ذلك.ومن بين الفقرات الأكثر تأثيراً فى كتاب «**صعود قورش**» الخطب التى يعلم فيها أقرانه اليونان ضرورة الإذعان لمطالب أثينية معينة بعيدة عما هو معقول وعدل، ويعلمهم بوجه عام ضرورة تكييف أنفسهم «مع أولئك الذين يحكمون بلاد اليونان الآن» (١٢٠). وقد يجد القراء الذين يحسون بإفراط بكيف يمكن أن تكون الضرورة السياسية أحيانًا عند زينوفون، أى في معالجته للإسبرطيين، نموذجًا لكيفية الانتقال وفق ظروف كهذه. إنه يثنى على ما هو خير، ويشجع عليه بالتالى، بينما يبين دون غل أو مرارة ما هو شر، إلى حد أنه يكون من الفطنة والمفيد أن نفعله. وعندما نعود إلى ما يميزه عن قورش الأكبر وقورش الأصغر، فإننا نقول إن الصفات السامية الموجودة فى حالة الفارسيين (أى البربريين) التى لا يمكن أن تمنع من إلحاق ضرر سياسى إلا عن طريق كبتها، أو ممارستها من النفس، يمكن أن تنمو فى أمان عند زينوفون الذى انتفع بالتربية السقراطية التى جعلته يستقبل تلك الصفات من بين صفات أخرى.

لم تكن النتيجة فحسب قدرته على أن يسابق قورش الأكبر فى خطة تربية سياسية فاترة، لم يعقبها الحب الذى كان لديه، ولا الحماس الضال غير الموفق الذى

كان ينقصه، وإنما أيضًا الحظوة والكرامة اللتان استمدتهما وقفته كلها تجاه السياسة من حرية داخلية لم يشترك فيها قورش. كما كان زينوفون «طموحًا»، فقد كان يطمح أن يصبح القائد الوحيد لجيش اليونان، وطمح أن يكون مؤسس مدينة يونانية جديدة على سواحل البحر الأسود (١٢١). لكن فى حين أن قورش أراد أن تشيد كل الموجودات البشرية بتملقاته، فإن زينوفون اهتم أساسًا بالشرف النابع من أصدقائه(١٢٢). إنه على خلاف قورش لم يتق إلى التملق من حكام Judges أكفاء وجديرين، مثلما أنه لم يتق إلى التملق من حكام غير أكفاء. إن الاختلاف يساعدنا أن نفهم حلمه وهدوء طبعه أمام الخطوط السياسية الأكثر تنوعًا: الكرامة والفطنة، مثلًا، اللتان دافع بهما عن نفسه عندما واجه نكران الجميل والعداوة التى لا أساس لها من جانب الأشخاص الذين أنقذ حياتهم (١٢٣). كما أنه يساعدنا (الاختلاف) أن نفهم قدرته على أن يتخلى عن الحياة السياسية ويعود إلى حياة خاصة. وعندما يكون هناك خير يفعله عن طريق قيادته لنفسه والآخرين، أو تكون هناك حاجة ملحة، فإنه يفعل بتصميم أسمى ومهارة على أن يحقق المهمة، أو يواجه الحاجة. وعندما لا يكون هناك شىء مفيد يحققه، فإنه يتنحى عنه. بيد أن تربيته لم تتركه تمامًا غير مزود بقيادة حياة خاصة. إن تقاعده عندما تحتاج الاعتراضات المباشرة إلى سماع وتعقل تقدمهما السياسات فى ذروتها، ساعده على أن يخصص وقتًا من الفراغ أكثر للتأمل والكتابة، لاسيما أن هذا التأمل قد يضم، كما نعرف من كتاب «**صعود قورش**»، خبراته السياسية الخاصة من بين أشياء أخرى. إن التأمل المعاش من جديد لخبراته هو، بالنسبة لرجل مثل زينوفون تعميق لها بالتأكيد. ومن ثم يمكن التطلع إليها بوصفها تعد بمتعة أكثر عمقًا من الخبرات الأصلية ذاتها، وأقل امتزاجًا بالألم..

هوامش

1. Anabasis V 3.7-13.
2. Oeconomicus 21.10;4.4;13.5.
3. Memorabilia III 5.15-16. The testimony comes from the son of the great Pericles. author of Athens's antispartan policy.
4. Oeconomicus 5 and 11.
5. Cyropaedia I 3.16-17.
6. Anabasis III 1.4-8; Hellenica I 7.15 and context (compare Memorabilia 11.17-18 and IV 4.1-2); Cyropaedia I 6.31-34;III 1.14, and 1.38-40; VII 2.15-25.
7. Memorabilia I 3.8-13; Anabasis III 1.4-8.
8. See, for example, Laws 658^{d}2-4 and Meno 76^{e}3-7. See shaftesbury's Characteristics, I, 167 and 309 (Indianapolis: Bobbs _Merrill, 1964), for the view of one who preferred Xenophon to Plato on this ground.
9. Cyropaedia I 1.6.
10. Ibid., 12.1.3.1-3,4.24.
11. The comparative mildness of his rule depended in part on the claim to legitimacy, which he was always at pains to maintain, afforded by his birth. Consider especially VII 5.37ff.
12. Ibid., 12.6 ff.; compare constitution of the Spartans 2.6ff. as well as Anabasis IV 6.14.
13. Cyropaedia I 2.2-3.
14. Ibid., 12.15.
15. Consider, among other passages, Ibid., I 1.6.2.2,3.1.5.7-13; II 1.3; III 3.50-55, 3.70; IV 2.38-46, 5.1-4, 5.54; V 2.15-20; VII 5.70; VIII8.15.
16. Compare Ibid., 12.2 with 31, 3.13-18, 4.1, 4.25, and 5.1.

17. Ibid., VII 5.85.
18. For reference to the Cyropaedia in particular, see Prince 14 and 16, and Discourses II 13; III 20, 22 and 39.
19. Cyropaedia I 3.2-3; compare VIII 1.40-41 and 3.1-14
20. Ibid., I 3.3, 3.15, 4.4-5; compare IV 3 and VIII 3.16 and 3.25.
21. Ibid., I 3.4; compare I 5.12; IV 2.38_ 47, 5.1-7; V2.14-21, 3.34-35; VI 2.25-29; but also VIII 2.1-7.
22. Ibid., I 3.10-11; compare VIII 4.9-15.
23. Ibid., 16.8; compare 3.18.
24. Consider Ibid., I 3.16-18 with VIII 1.22, and Aristotled, Politics 1269a8-12, 1286a9-16.
25. Cyropaedia VIII 5.26; compare I 3.18.
26. Ibid.,I 2.3-5.
27. Consider Ibid., VI1.4.
28. Ibid., IV 5.16.
29. Ibid., VIII 5.
30. Compare Ibid,. I 3.18 with VII 5.37 ff., VIII 1.1-5, and especially 3.13-14; compare Anabnasis III 2.13.
31. Cyropaedia 12.15.
32. Ibid., II 1.3.
33. Consider the fact that the additional force sent to Cyrus by the Persian authorities, when they decided to comply with his request for reinforcements, was composed of forty thousand commoners and no peers:V 5.3.
34. Cyropaedia II 1.2-10.
35. Ibid., I 5.7-14.
36. Consider the remarks of Aglaitadas (A man of whom we hear nothing further) at II 2.11-16.
37. Cyropaedia II 1.10-12.
38. it was due to the suggestion of a helpful peer, apparently acting on his own initiative, that Cyrus himself was the one who presented the arms to the commoners: II 1.12-14. This is the first of

many such "helps" Cyrus received in the Course of his rise. Needless to say, those who showed such initiative were not forgotten: see VIII 4.11 and context.

39. Cyropaedia I 2.15.
40. Consider ibid., II 1.19; compare VII 5.76.
41. Ibid., II 1.15ff.
42. Ibid., II 2.17-21, 3.1-16.
43. Ibid., II 2.26; compare I 6.27-34.
44. Cyropaedia I 2.6-7, 3.16-17.
45. Ibid., 12.6.20.
46. Ibid., I 1.
47. Ibid., VIII 8.
48. Ibid., VIII1.6-8.
49. Ibid., VII 5.58-70.
50. Ibid., VIII 2.10-12.
51. Ibid., VIII 1.40-42, 3.1-24.
52. Ibid., VIII 4.3-5, 4.9-12.
53. Ibid., VIII 1.16-20 and 2.15-19.
54. Ibid., VIII 1.45-48, 2.26-28.4.3;compare V2.7-12.
55. Ibid., VIII 8.15.
56. Compare Ibid., III 3.51-55 with I 5.7-10.
57. This is revealed especially in the increased in the changing role of the rearguard officers. Compare III 3.41-42 with VI 3.27; and see VI 1.27-30. 1.50-55, and VII 1.33-35.
58. Ibid., VII 5.85-86; VIII 1.10-12, 1.16-33, Of the products of this education. Xenophon says, "Seeing them there Oat the palace gates} you would have thought that they really lived with a view to what is noble.
59.Cyropaedia VIII 5.22-28; compare VI 1.4.
60. Ibid., 13.18 and context.
61. Compare Ibid., VIII 5.24.
62. Ibid., 16.7-9 and context.

63. Xenophon has little to say about the life of Cyrus once his conquests are completed: see VIII 6.19-7.2. one might compare here the sort of dinner parties that formed around Cyrus (VIII 4) with the sort that formed around Socrates (Xenophon's Symposium as a whole). One might also consider the prominece the Cyropaedia gives to eros and the "two souls" theme, that is, to the question of what constitutes the harmony or health of the soul: see V 1.2-18; VI 1.31-51, 3.34-37, 4.2-11; VII 1.15-18, 1.29-32, and 3.2-16; compare VIII 2.20- 21and 7.6.

64. Memorabilia 16.14.

65. Cyropaedia 12.15; compare 2.5.

66. Ibid., I 6.31-33; compare Memorabilia IV 2.11-20.

67. Cyropaedia III 1.14 and 1.38-40; compare Memoraedia I 2.49-55.

68. Cyropacdia VII 2.15-29; compare Apology of Socrates 14-15 as well as Plato, Apology of Socrates $21^{b}3$-2.

69.Cyropaedia V 1.2-8ff.

70. Memorabilia III 11.1 ff.

71. Ibid., 12.12-48.

72. Ibid., IV 2.1-7.

73. Ibid., III 1-7.

74. Ibid., 16.15, 6.1.

75. Ibid., 12.8.

76. Ibid., IV 1.2.

77. Ibid., III 6.1.

78. Ibid., IV 1.3.

79. He belongs to the most foolish of the classes described in IV 1.

80. Memorabilia IV 2.11; compare IV 1.2.

81. Consider ibid., IV 2.12-20.

82. Ibid., IV. 4; compare especially I 2.40-46.

83. Symposinm 4.1; compare Memorabilia I 1.16.; IV 4.5, 8.4.

84. See the Clitopbon as a whole; also Republic $354^{h\text{-}c}$ and $368^{h}4$-$^{e}3.435^{e}8$-$^{d}5$ (and context) and $611^{a}10$-$612^{a}6$.

85. Memorabilia IV 2.21-36; compare the topics taken up in III 9.
86. Ibid., IV 2.40ff.; compare IV 6.13-15.
87. Compare Ibid., III 11.14 (and context) and II 6.28.
88. Letter to William short in the Life and Selected Writings of Thomas Jefferson (New York: Modern Library, 1944), 694.
98. Memorabilia 12.9, 2.12, 2.49, 2.51-52, 2.26, and 2.58.
90. Compare Plato, Hipparebus, as well as Memorabilia I 2.54.
91. Memorabilia I 1.11; for the use of the term "natural philosophy" compare "inquiry concerning nature," Plato, Phaedo 96a8.
92. Memorabilia. I 1.16.
93. Oeconomicus 11.3; compare Sympusium 6.6-7.4.
94. Memorabilia IV 5.6, 6.7.
95. Ibid., IV. 6.1;16.14.
96. Ibid., I 1.14; IV 7.5-7.
97. Consider Ibid., IV 7.6 and Symposium 6.6-8 as well as Plato, Laws 966e4-967d8 and Apology of Socrates 18h6-e3.
98. Memorabilia I 1.14; compare IV 7.6-7.
99. Ibid., I 1.13 and IV 7.6.
100. Ibid., I 1.13 and IV 7.6.
101. Ibid., IV 5.11 and Oeconomicus 9.6ff.
102. Memorabilia IV 5.12.
113. Symposium 7.4.
114. Memorabilia I 1.11 and IV 7.6.
115. Anabasis III 2.9; compare Memorabilia I 1.3-4; IV 7.10; I 1.6-9.1.19.
116. Hellenica I 1.1-15; VII 5.26-27.
117. Consider Xenophon's portrait of Antisthenes in the Symposium.
118. Oeconomicus 4.16-18.
119. Anabasis I 9.1; Oeconomicus 4.18.
110. Anabasis I 10.2-3, 2.12.
111. Cyropaedia V 1.2-18; VIII 5.28, 4.22.
112. Anabasis I 5.21-29.

113. Cyropaedia VII 5.20-34.
114. Anabasis I 1.1-4; compare Cyropaedia IV 6.2 ff.; V 2.27 f., 4.35 f.
115. Compare Cyropaedia I 5.7-13.VII 5.72-73 and 5.76-77.
116. Anabasis III 1.8-9; I 9.1.
117. Anabasis VII 3.20; V 3.10; Memorabilia I 3.8-15; compare Symposium 8.2 as well as Memorabilia II 6.28.
118. Thucydides, The Peloponnesian Ware IV 62.4; compare Anabasis V 1.15 and II 6.21 - 29 in light of V 8.26; compare Cyropaedia V 4.35.
119. Sparta had supposedly fought the war to free the Greek cities from actual or impending. "enslavement" by the Athenian empire. (See, for example, Thucydides, The peloponnesian War. 118.4) Toward the beginning of his Hellenica, Xenophon tells us that after Athens's final defeat, her "long walls" were torn down to the music of flute girls and with the general expectation that that day sould be the beginning of freedom for Greece (II 2.23). The rest of the Hellenica shows how mistaken that expectation was.
120. Anabasis VI 6.8-16 and VII 1.25-31; compare III 2.37 and VI 1.26-28.
121. Ibid., VI 1.19-21; V 6.15- 16 (compare VI 4.1 -8).
122. Cyropaedia III 2.31; Anabasis VI 1.20.
123. Anabasis VII 6.11 ff.; compare V 7.5 ff. and 8.2 ff.

قراءات

A. Xenophon, Cyropaedia and Memorabilia.
B. Xenophon, Anabasis.

أرسطـــو

(٣٨٤-٣٢٢ ق.م)

ولد أرسطو فى مـدينة أسطاغـيـرا، بشـبه جـزيرة خلقـدونيـة فى بلاد اليـونان الشمـالية، كـان والده الطبيب الشـخصى لامنـتاس الثالث مـلك مقدونيـا، وشكّل الارتباط الوثيق بالبـيت الملكى المقدونى، ومقـاديره السياسـية سيرة أرسطو الخـاصة وتاريخ المدرسـة الفلسـفيـة التى أسـسهـا. ذهب وهو شـاب إلى أثينا لكى يواصـل تعليمـه. حيث التـقى بأفلاطون هناك، وظل عضـواً فى الأكاديميـة حتى نهاية حـياة أفلاطون. وعاد بـعد فترة إلى أثينا عـمل إبانها مربيًا للإسكندر الأكـبر (على الرغم من أن القصـة قد تكون منتـحلة)، وأسس مدرسـته الخـاصة، وهى اللوقـيون، التى خصـصها للبحث والتـعليم فى كل ميادين المعـرفة البشرية.وأُجـبر أرسطو على أن يتـرك أثينا مـرة أخـرى بعـد مـوت الإسكندر وتمرد المـدن اليـونانيـة على السـيطرة المقدونية، حـتى لا تسنح للأثينيين فرصة ثانيـة للإجرام فى حق الفلسفة، كـما قال. ومات بعد ذلك بمدة قصيرة.

ولـم يتبق اليـوم من العدد الكبيـر للأعمال التى كـانت تُنسب إلى أرسطو قديمًا سوى جزء منها. وقام أرسـطو، كما يظهر بتأليف محاورات متـبعًا فى ذلك أستاذه، كان المقصود منهـا المستمع العام، وكان كثـير منها يدور حول موضوعات سـياسية؛ لم يتبق منها سوى اقتـباسات متقطعة قليلة. أما الأعمال الباقـية فهى أساسًا رسـائل يُعتـقد أنها أعـدت بخصوص بحث أرسطو وأنشطتـه التدريسيـة. وتعاليم أرسطو السياسـية متاحة لنا بـصفة خاصة فى كـتابيه « **السياسة**» و«**الأخلاق النيقـوماخية**». وتغطى رسالتان أخريان، وهما «**الأخلاق الأودعوسية**» و«**الأخلاق الكبرى**» كثيراً من المجال نفسه مثل الأخلاق النيقوماخية، لكنهما أقل أهمية منه؛ وتظل العلاقة بين هذه الأعمـال الثلاثة غير مـؤكدة إلى حد كبـير. كما تجب الإشارة إلـى كتاب «**فن الخطابة**» الذى يحتـوى على مناقشـة فريدة لسـيكولوجيا سـياسـية، بالإضـافة إلى تأملات مـهمـة فى العلاقـة بين الخطابة والسيـاسة، ودستـور أثينا؛ النمـوذج الباقى

الوحيد لمجموعة من ألوان التاريخ الدستورية للمدن اليونانية التى جمعها أرسطو وتلاميذه.

تميل كتابات أرسطو لأن تكون بوجه عام محاولات صريحة تمثل تفسيرًا علميا خالصًا أو نظريا لمادتها. ومع ذلك ليس واضحا أنه يمكن النظر، بأمان إلى الرسائل الأخلاقية والسياسية بناء على هذا. يشير أرسطو إلى أن هناك اختلافًا أساسيا بين العلوم «النظرية» التى تُطلب من أجل المعرفة،، والعلوم «العملية» التى تُطلب أساسًا من أجل الفوائد التى تُستمد منها. والسياسة، عند أرسطو، هى العلم «العملى» على الأصالة. ومن الضرورى منذ البداية أن نفهم مجال العلم العملى، أو العلم السياسى، ومقصده كما يتصوره أرسطو، من أجل تقدير مناسب للطابع الأدبى لكتابات أرسطو الأخلاقية والسياسية، ولكى نفهم الدور المعضل فى فكر أرسطو الخاص بالفلسفة السياسية من حيث هى كذلك.

النظرية والممارسة

بينما لم يطور أرسطو بصورة نسقية التمييز بين العلم النظرى والعلم العملى فى أى مكان، فإنه يبدو أن هذه النماذج من المعرفة تختلف أساسًا فى منهجها، وفى الملكة الذهنية التى تستخدمها، وأيضًا فى موضوعاتها وغرضها، فموضوعات العلم النظرى أشياء لا تخضع للتغير أو أشياء يكمن مبدأ تغيرها فيها؛ إذ إن منهجها هو تحليل مبادئ أو علل هذه الأشياء، وغرضها هو المعرفة البرهانية، وملكتها هى الجزء العملى أو النظرى من الجزء العقلى للنفس. وتشمل العلوم النظرية التى عرفها أرسطو: الميتافيزيقا، أو اللاهوت، والرياضيات، والفيزياء، والبيولوجيا،والسيكولوجيا. أما العلم العملى فيهتم بالتحديد بالإنسان، أو بالإنسان فى قدرته من حيث إنه موجود واع بذاته، أو مصدر «للفعل» (Praxis)؛ أى أنه بسبب أو إلى الحد الذى يعتمد فيه الفعل البشرى على الإرادة البشرية، فإنه يخضع أساسًا للتغير. إن غرض العلم العملى ليس المعرفة، وإنما تحسين الفعل؛ فملكته المناسبة هى الجزء العملى من الجزء العقلى للنفس، أو ما يسميه أرسطو «بالحكمة

العملية» أو «الفطنة»[١]. وبالنسبة لمنهج العلم العملى، فيبدو أن أرسطو يتصوره على أنه حالة من التحليل الهدف منها اكتشاف المبادئ والعلل بصورة أقل من بيان ظواهر الفعل البشرى ـ فى ناحية كبيرة ـ عن طريق فحص جدلى، وتمحيص آراء الناس التى تخص هذه الظواهر[٢].

يكشف اعتماد أرسطو الدائم فى كل كتاباته السياسية على الدليل الجدلى ـ أعنى على حالة من البحث تشبه الحوار الذى يبدأ من مقدمات مطمورة فى الرأى العام ـ عن قرب فى الروح، إن لم يكن فى الشكل، مع المحاورة الأفلاطونية. إذ يحصر أرسطو نقطة البداية الملائمة للفلسفة السياسية فى لغة الناس العاديين وآرائهم، مثله فى ذلك مثل أفلاطون، وسقراط الأفلاطونى. إنه لم ينتقل عن طريق الاستنباط من مبادئ الطبيعة البشرية الثابتة، ولم يحاول أن يؤسس مفردات فنية صارمة من الناحية المنطقية تبتعد عن الحياة السياسية الفعلية. ويكمن جزء من سبب ذلك فى إصرار أرسطو على أنه يجب ألا نبحث عن الدقة نفسها فى الميدان العملى أو السياسى كما نبحث عنها فى العلوم النظرية. فالأشياء البشرية متغيرة أصلاً، والاقتراب منها بروح عالم الفيزياء، والرياضى اللذين يحاولان أن يكتشفا قوانين كلية هو تشويه لهذه الظواهر. إن نوع الاستدلال الملائم فى معالجة المسائل السياسية يقترب من الاستدلال العملى للمواطن العادى مغروسًا من حيث هو كذلك فى جزئيات التجربة اليومية، أكثر من أن يقترب من الاستدلال الاستنباطى للعالم أو للفيلسوف. وقد يضاف أن هذه الاعتبارات تدحض إلى حد ما وجهة النظر التى يتم التمسك بها اليوم بوجه عام والتى تذهب إلى أن علم أرسطو السياسى يُلغى عن طريق ارتباطه بعلم طبيعى غائى أو ميتافيزيقى.

غير أن إجراء أرسطو يعكس أيضًا فهمه لغرض العلم العملى. فلأن العلم العملى يخدم الفعل، فلابد أن يهتم أساسًا، بتصوير موضوعه بطريقة تشغل الآراء، وتؤثر فى سلوك الناس السياسيين العاديين. إن علم أرسطو العملى لا يتجه إلى الفلاسفة، أو طلاب الفلسفة، أو أنه لا يتجه إليهم أساسًا، وإنما يتجه إلى الأشخاص السياسيين. وبصورة أكثر دقة، إنه يتجه إلى الأشخاص السياسيين

المتعلمين، الذين يمارسون السلطة السياسية بالفعل أو بالقوة، أو يتجه فى أحسن الأحوال إلى «المشرع» الذى يخلق الإطار الدستوى الذى يتم بداخله كل فعل سياسى[٣].

ولا يعنى ذلك أن علم أرسطو العملى لا يرتبط على الإطلاق بعلمه النظرى. إذ يشير أرسطو، فى فقرات عديدة، إلى أن «الفلسفة النظرية» لها مكان فى كتاباته السياسية حيثما كانت مناسبة للبحث[٤]، ويستخدم باستمرار فروضًا مستمدة من السيكولوچيا النظرية بوجه خاص. ومع ذلك، فإن ما هو واضح تمامًا هو إحجام أرسطو عن تأسيس علم عملى على أساس نظرى بصورة جلية. ويرجع ذلك، من ناحية، على الأقل، إلى شعوره بأن السياسيين يتعرضون بغير حق لتأثير الحجج النظرية عن السياسة التى وضعها العقليون مقدمًا، ويبدو أنه كان يضع فى ذهنه، أساسًا السوفسطائيين الذين ينقصهم كل فهم أو مقدرة (EE. 1.6.1217^{a} 1-6). وإلى الحد الذى تهدد الحجج النظرية أو الآراء غير الصحيحة، فطنة السياسيين باستمرار، فإن العلم العملى فيما يبدو يحتاج إلى العلم النظرى، غير أن هذه الواقعة تؤكد أهمية حماية استقلال الميدان العملى.

وفى المرة التى استخدم فيها أرسطو لفظ «الفلسفة السياسية»[٥]، فقد فعل ذلك بطريقة توحى بأن هذا المصطلح غريب على البحث الذى يقوم به فى الكتابات الأخلاقية والسياسية الموجودة بالفعل. ويبدو أن أرسطو يفهم بحث **«السياسة»** و**«الأخلاق النيقوماخية»** على أنهما صورة من «المهارة الحاذقة»، أو «العلم السياسى». لكن هل يعنى هذا أن أرسطو يعرِّف «الفلسفة السياسية» بوصفها علمًا مميزًا ومستقلاً عن «العلم السياسى»؟

قد يفترض المرء للوهلة الأولى أن أرسطو ينكر تمامًا إمكان الفلسفة السياسية النظرية، إذا سلمنا بوجهة نظره عن إمكان تغير الأشياء البشرية، وعدم إمكان الدقة فى دراستها. كما أنه من غير الصواب تمامًا أن نرى فى منظور أرسطو تلميحًا إلى التمييز الحديث بين الطبيعة من حيث إنها مجال الضرورة وبين الشئون البشرية من حيث إنها مجال التاريخ أو الحرية. صحيح أن أرسطو يميز بين الأشياء الطبيعية

والأشياء البشرية(٦)، غير أن هذا التمييز غـير دقيق من الناحية النظرية؛ لأن الإنسان يظل بالنسبة لأرسطو جـزءاً من الطبيعة بالتأكيد، أو يمتلك «طـبيعة»، تبين ألوانًا من الاطرادات ذات المغزى وسط تدفق الشـئون البشرية. ويبدو أن القـول بأن مبادئ أو علل الفـعل البشرى قـابلة للدراسة النـظرية هو قول صحـيح بمعنى ما مـن المعانى. وبالتالـى فلابد أن يُنظر على الأقل إلى إمكان أن تكون كـتابات أرسطو السـياسـية بطريقتـها الخاصـة، ساخرة مـثل كتابات أفـلاطون، أى أنها تمنع عن قصـد تأملات أرسطو النهائية أو الأكثر أهمية عن الإ نسان.

توجـد المعالجـة الأكـثر تبـحراً لمجـال العلم العـملى أو السـياسى فى الكتـاب السادس من «**الأخلاق النيقـوماخـية**». فهناك يشـير أرسطو إلى أن العلم الـعملى يلازم، بمعنى مـا، الفطنة والعلم السـيـاسى. إن العلم العـملى أو السـياسى له بهـذا المعنى الواسع ثلاثة فروع هى: الأخلاق؛ أو علم السلـوك، والاقتصاد؛ أو علم إدارة المنزل، والعلم السياسى بمعناه الضيق والأكثر ألفة؛ أى علم حكـم المجتمع السياسى. وإنها لأهمـية نقدية أن ندرك أن الأخلاق تكوِّن جـزءاً متكاملاً من العلم السـياسى بمعناه الواسع، وأن كتابات أرسطو الأخـلاقية لا تُتصور بوضوح على أنهـا مباحث مـستـقلة وإنما على أنها مـقدمـة لدراسة السـيـاسة. ومن ثم فـإن أى مناقشـة للعلم السياسى الأرسطى ستكون ناقصة إذا لم يكن هناك انتباه موسع إلى تعاليم الرسائل الأخلاقية وعلاقة هذه التعاليم **بالسياسة**.

السعادة والفضيلة ودماثة الخلق

«تهدف كل صناعة وبحث نظرى، وكذلك كل فعل واختـيار مقصود إلى خير ما». تلك هى الجملة الأولى من كتاب «**الأخلاق النيقوماخية**» وهى تعكس اهتمام أرسطو بتأسيس مجال العلم السياسى ومنـزلته. فكما أن كل أفعالنا تهدف فى نهاية الأمـر، إلى غاية مـحـددة، تُرغب لذاتها ولـيس من أجل أى شىء وراءها، فكذلك الفنون المتعددة والعلوم يمكن أن تُفهم على أنهـا تخضع فى نهاية الأمر لعلم رئيسى واحد، يضم الخير البشرى الشامل. بيد أن هذا العلم الرئيسى هو المهارة السياسية أو العلم السياسى (Politike). ذلك لأن «المهارة السـياسيـة» هى التى تحدد أى العلوم

ينبغي أن يكون في المدن، وأي العلوم ينبغي لكل طبقة من أهل المدينة تعلمه، وإلى أي غاية ينبغي أن يبلغ المتعلم منه، ونحن نرى أنه حتى القدرات التي تقدر الشرف تقديراً كبيراً تخضع له مثل الرئاسة وتدبير المنزل، والخطابة. ولأنه يستعمل العلوم الأخرى، ولأنه يبين ما ينبغي عمله، وما ينبغي تجنبه والابتعاد عنه، فإن غايته تضم غايات هذه العلوم، وسيكون ذلك هو الخير البشرى» (NE 1-2. 1094ª 28-7ᵇ). إن منزلة المهارة السياسية تظهر بصورة كبيرة في السلطة التي تمارسها في كل صور المعرفة البشرية، مثلما تظهر في دورها في التشريع. إن أرسطو يسلِّم بأن اهتماماً بالخير البشرى يتضمن، لا محالة نظراً في القانون والمدينة، فحتى المدينة تكون بصورة واضحة أعظم وأنبل وأكثر كمالاً. «تلك هي الأشياء التي نهدف إليها عن طريق بحثنا الذي يكون بالتالي نوعاً من المهارة السياسية» (NE 1.2. 1094ᵇ7-11). إن الخير، أو الحياة الخيرة، بالنسبة للناس بصورة فردية، وبالنسبة للمجتمع السياسي هو الموضوع الأقصى للعلم السياسي عند أرسطو.

يبدأ أرسطو بحثه بتعقب مسألة طبيعة الخير البشرى الشامل. ولم يجد أرسطو صعوبة في تعريف هذا الخير بأنه الرفاهية أو السعادة. وعندما يصل الأمر إلى تحديد مضمون السعادة، فإنه يبدو مع ذلك أن هناك عدم اتفاق بين الناس العاديين، وبين الناس العاديين و«الحكماء» (أعني المثقفين أو الفلاسفة)؛ فهناك، بالفعل، أناس يوحدون السعادة بأشياء مختلفة في أوقات مختلفة تبعاً لانشغالهم السابق في لحظة معينة. ومع ذلك لم يصل أرسطو إلى النتيجة التي تميز الفكر الليبرالي الحديث، وهي أن السعادة (من حيث إنها تتميز عن وسائل وشروط السعادة) ذاتية بصورة أساسية، أو أنها ضد التعريف المفيد من الناحية السياسية. لقد اقتنع أرسطو بأن هناك بالفعل معياراً للاتفاق بالنسبة لطبيعة السعادة، وأن صنوف عدم الاتفاق التي تخصها ليست تأملات جزافية لنواحٍ أساسية من الحالة البشرية. وثمة ثلاث طرق للحياة المتاحة للموجودات البشرية عند أرسطو وهي: حياة اللذة، والحياة السياسية، والحياة النظرية، أو الفلسفية. الحياة التي تتركز في لذات الجسد هي الحياة التي يعيشها معظم الناس، أي يعيشها كثير من أولئك الذين يُفضلون عن طريق الثروة،

كما يعيشها الأشخاص العاديون. ومن جهة أخرى يتمسك أشخاص من نوع أكثر «تهذيبًا» بالشرف من حيث إنه غاية الحياة، ويبحثون عنه عن طريق إظهار فضيلتهم فى الفعل السياسى. وأخيراً تتعقب قلة من الناس اللذات التى تستمد من النشاط العقلى الخالص ($NE\ 1,4.1095^{a}\ 14\text{-}26$).

ولم يتعهد أرسطو عكس ما قد يتوقعه المرء بأن يحسم هذا النزاع. فقد استبعد فقط دعوى حياة اللذة، وانتقل إلى تقديم تعريف للسعادة يبدو أنه يقصد، بصورة متعمدة طمس الاختلاف بين الحياة السياسية والحياة النظرية. وهذا ما يميز المنظور الأرسطى تمامًا، فقد أشار باختصار من قبل إلى أن مستمعه الملائم هو شخص تربى جيداً فى عاداته ولا تهيمن عليه العاطفة ($NE\ 1.3,\ 1095\ ^{a}2\text{-}11$). إن أرسطو يقبل بالفعل منظور السياسيين أو العمليين، أو منظور الأشخاص من هذا النوع «المهذب» نتيجة تربيتهم وتعليمهم.

ومن الخطأ أن نستنتج أن المنظور بالتالى منظور مغلق أو دائرى، أو أن أرسطو يوحد نفسه ببساطة بمنظور الطبقة اليونانية المتعلمة أو العليا. فبغض النظر عن الافتراض المميز الذى يذهب إلى أن مستمعه لديه استعداد لأن يهتم بالشرف الذى يُكتسب فى الحياة السياسية أكثر من اهتمامه بالفضيلة التى يستحقها، فإن أرسطو لا يتجاهل على الإطلاق، بديلى اللذة والفلسفة، اللذين ينشآن بوصفهما موضوعين رئيسيين فى الكتاب الأخير من الرسالة. والواقع أن بنية كتاب **«الأخلاق النيقوماخية»** كلها يمكن أن يقال إنها ارتفاع من منظور الأشخاص السياسيين العاديين، أو الأشخاص العمليين إلى المنظور الذى تعلمه الفلسفة، وقد عرضه فى الكتاب العاشر على أنه متابعة تفوق بصورة حاسمة متابعات الحياة العملية (NE 10-7-9).

يعود أرسطو عندما يبحث عن تعريف السعادة الذى يتطلب اتفاقًا واسعًا، يعود مؤقتا إلى الآراء التى يتم التعبير عنها بوجه عام التى تخص السعادة إلى القضية النظرية والأكثر عمومية عن طبيعة الإنسان وعمله المناسب أو وظيفته. إن ما هو غريزى فى الإنسان هو نفسه العاقلة، الصورة المزدوجة لعنصر يمتلك عقلاً أو

يفكر، وعنصر يطيع العقل. ومن ثم فإن الوظيفة المناسبة للإنسان هى عمل أو نشاط النفس وفقًا للعقل، أو بالأحرى الصورة الأكثر امتيازًا لهذا النشاط. ويمكن بالتالى تعريف السعادة، أو الخير البشرى، بأنها نشاط النفس وفقًا للفضيلة، ووفقًا للفضيلة الأفضل والأكثر كمالًا، إذا كانت هناك فضائل متعددة (NE 1.6. 1097b 22-98a18).

ينكر أرسطو بشدة وجود صراع بين السعادة على النحو الذى عرفناه سابقًا واللذة، فأولئك الذين يقومون عادة بأفعال فاضلة أو نبيلة يجدون لذة فى ذلك، لأن هذه الأفعال لاذة بطبيعتها. ومع ذلك، فإن الرابطة بين الفضيلة والسعادة مقيدة فى نواحٍ عديدة مهمة. إذ يسلم أرسطو بأنه يصعب أو يستحيل أن نفعل بصورة فاضلة أو نبلغ السعادة دون قليل من «الخيرات الخارجية» . ولا تشمل هذه الخيرات الخارجية قدرًا ما من الثروة، والأصدقاء، والسلطة السياسية، بل إنها تشمل أيضًا الأولاد، والأصل الكريم، وحتى الهيئات الجميلة: «فالشخص الذى يكون قبيحًا جدا فى المظهر، أو ذا أصل سيئ، ويعيش وحيدًا، وليس لديه أولاد، لا يكون سعيدًا بصفة خاصة، وربما يكون أقل سعادة الشخص الذى كان له أولاد وأصدقاء أشرار، أو كان له أولاد وأصدقاء أخيار ولكنهم ماتوا» (NE 1.8.1099b3-6) . ويهتم أرسطو بالتفصيل بالسؤال عما إذا كان الشخص الفاضل الذى يتعرض لمعاناة شديدة يمكن أن ينظر إليه بأى معنى على أنه سعيد، ويسلم بوجهة النظر التى تقول إن السعادة هى فى التحليل النهائى لعبة الحظ أو هبة من الآلهة (NE 1.9.1099b9). وعندما يرفض أرسطو هذه الأفكار، فإنه يعلم بوضوح تلك الجوانب من الموقف البشرى التى تحد بالضرورة أى مجهود فردى أو جمعى يكفل السعادة. فهو يبدو أنه لا يجد ميزة فى بديل يركز على ضمان الشروط المادية للسعادة تزيد على رعاية الفضائل التى تكوِّن السعادة كما يفهمها. ويبدو على الأقل أن جزءًا من سبب ذلك يكمن فى اقتناع أرسطو (ويشاركه فى ذلك كل المفكرين السياسيين من أهل العصور الكلاسيكية)، بأن الثروة من حيث إنها شرط خارجى للسعادة، أقل أهمية من العلاقات البشرية التى تعتمد بنظرة ناقدة، على

الفضيلة. ويعكس هذا الاقتناع بدوره وجهة نظر أرسطو التى تقول إن الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعى أو سياسى.

وكما أن النفس البشرية تُقسم بين عنصر عقلى وعنصر يمكن أن يطيع العقل، فكذلك الفضيلة، أو الامتياز، مزدوجة. يخص الجزء العقلى للنفس الفضائل العقلية، التى تُكتسب (إلى الحد الذى تُكتسب به) أساسًا عن طريق القول أو التعليم. أما الجزء اللاعقلى، أى جزء النفس الذى يكون موضع العاطفة أو الانفعال، فإنه يخص الفضائل الخلقية أو الأخلاقية، أعنى الفضائل التى ترتبط «بالخلق»، ويرى أرسطو أن الفضائل الأخلاقية لا تكون فى الإنسان بالطبيعة، ولا تناقض الطبيعة، فالناس لديهم استعداد لأن يطوروها، ولكن لأنهم يفعلون ذلك، بالفعل، فإنهم يكتسبون التعود. وتشبه الفضائل الأخلاقية الفنون بالطريقة التى تُكتسب بها، لأن الناس يتعلمون أن يكونوا أخيارًا عن طريق أداء الأفعال الخيرة، تمامًا كما يتعلم النجار حرفته عن طريق ممارستها (NE 1.13-2.1). إن الحاجة إلى التعود فى أفعال الفضيلة كما سنرى تضفى أهمية كبيرة على التربية من وجهة نظر أرسطو، وعلى إدارتها الملائمة عن طريق السلطات السياسية.

ولا يمكن أن نتتبع هنا بالتفصيل تصور أرسطو المركب لخصائص الفضيلة الأخلاقية وأنواعها، ولكن ثمة مسائل عديدة يجب ملاحظتها بصفة خاصة. **أولها**: بينما قد يُقال إن الفضيلة الأخلاقية تحتوى على العقل، فإنها ليست شيئًا عقليا فى جوهرها. فهى بالأحرى اتجاه مميز أو ميل إلى الانفعالات والأفعال التى تتدفق منها. إن الفضيلة وفقًا لتعريف أرسطو الصورى، ميل يتضمن اختيارًا مقصودًا ويتجه إلى المحافظة على «وسط» بين أطراف رذيلة. ولا يمكن تعريف هذا الوسط بصورة دقيقة بالمعنى المجرد، بل يمكن تحديده عن طريق العقل وفقًا لظروف الموقف الخاصة. وبالتالى فإن دور العقل فى الفعل الأخلاقى هو، بصورة كبيرة، إن لم يكن بصورة خالصة، دور الوسيلة. وعلى الرغم من أن الفعل الأخلاقى، لكى يكون أخلاقيا بحق، لابد أن يكون نتيجة للاختيار، فإن الاختيار الذى نتحدث عنه لا يفترض أنه يحتوى على عملية إحصاء عقلى لمزايا ومسئوليات الفعل بصورة أخلاقية. فمن

ماهيــة السلوك الأخــلاقى، بالأحرى كــما يؤكد أرســطو مرارًا، أن أفعــال الفضــيلة يجب أن تؤدى لذاتهــا، لا من أجل نتائجــها. وبالتــالى فإنه لخطأ أســاسى أن ننسب إلى أرسطو ما يُسمى اليــوم بالتصور «النفعى» للأخــلاق. إذ إن الإنسان الفاضل لا يرشده إحصــاء فى كل أفعاله يقول إن الاســتقامة هى السيــاسة الأفضل، أو إن كل فعل فاضل يساهم فى سعادته الخاصة.

وتتضح وجــهة نظر أرسطو العامة جــيدًا عن طريق معالجــته لفضيلة الشــجاعة التى هى (NE 3.6-9)، حالة اختــبار لأى فهم نفعى للأخلاق. إن الإنســان الشجاع هو الذى يختــار، فى العادة، الوسط بين الجبن والــتهور، بصــفة خاصــة فى المواقف التى تتضــمن مــخــاطرة الموت المفــاجئ فــى المعــركة. ومــع ذلك، يميــز أرسطو بين الشخص الذى يؤدى أفعــالًا توصف بالشجاعة لذاتهــا، والشخص الذى يفعل ذلك فــقط بغض النظر عن آراء أقــرانه من المواطنين، أعنى بعــيدًا عن إحــساس بالخــزى ورغبة فى الشرف، والشــجاعة من هذا النوع هى «شجاعة سياســية» فقط، وليست، ببســاطة، شجــاعة. كمــا أنه يرفض أن يعرِّف أفــعال الشخص الذى يدفــعه أســاسًا غضب، أو مزاج نشط حاد، بأنهــا شجاعة حقيقــية. ومع ذلك، فإن ما يلفت الأنظار بصــورة قوية هو إخــفاق أرسطو أثناء تحــليله حتى إلى الإشــارة إلى ضرورة حــفظ المدينة، أو إلى دافع الوطنيــة. وقــد يضــاف أنه لا شــىء واضح جلي عن الاخــتــلاف المهم بين تصور أرسطو للفضيلة المدنية وقصور تراث المذهــب الجمهورى الحديث.

ويظهـــر قــصــد أرسطــو بوضــوح خــاص فى فــقــرة فى كـــتــابه «**الأخـلاق الأودينموسية**». إذ يميز هناك بين نوعين من الناس الأخيار وهما: «الإنسان الفاضل» الذى يفعل بصــورة فاضلة من أجل اكتــساب أشيــاء الحياة الخــيرة بالطبيــعة (أعنى الثروة، ودرجــات الشرف)، و«الإنسان النبــيل والخيــر» الذى يؤدى أفعال الفــضيلة لذاتها، ولأنها نبــيلة. ويبدو أن الإسبرطيين ينتمــون إلى المقولة الأولى،وهم النماذج الأكثــر شهرة للفــضيلة بالنسبــة لمعظم اليونان (EE8.1, 1248b8-49a17)، ويشير أرسطو فى فــقــرة ســابقــة من العــمل نفســه إلى أن الغــالبــية العــظمى من «الناس السياسيين» «أناس أخيار» بهذا المعنى، بينما يُنكر حقهم فى أن يُسموا كذلك: «لأن

الإنسـان السيـاسى هو إنسان يـختـار أن يؤدى أفعـالًا حسنة لـذاتها، لكن الغـالبـة العظمى منهم يتبنون هذا النوع من الحـياة من أجل المنفعة ورفعة المنزلة الشـخصية» (EE 1,5. 1216^{a}23-27). يبدو أن المقصود من تصور أرسطو للفـضيلة الأخلاقية، بعيدًا عن الآراء المعاصرة المسلم بها أن يكون إلى حد ما اعتراضًا عليهم.

واللفظ الذى يسـتـخـدمـه أرسطو لـكى يشـيـر إلى الشـخص ذى الفـضـيلة الأخلاقيـة والسياسيـة بالمعنى الدقيق مأخـوذ من الخطاب السياسى المعاصـر؛ حيث يحمل نكهة أرسـتقراطية بصـورة قوية، وربما يُترجم جيدًا «بالشـخص الجنتلمان». ولم يستخـدم أرسطو اللفظ بالمعنى السياسى الضيق، ولكن الحـقيقة السيـاسية التى يشير إليـها تناسب ، بصورة كبـيرة، فهم الكياسـة البلـيغة بصورة ملائمـة، بالإضافة إلى كثير من المناقـشة الخـاصة للبـحوث الأخلاقـية والسـياسيـة. ولاشىء يكشف بوضوح عن وجهة نظر أرسطو عن قوى الأخلاق وحـدودها باعتبارها وصفه الذى لا مثيل له فى الكتاب الرابع من «**الأخلاقية النيقوماخية**»، لفضيلة «الجمال» و«كبر النفس»؛ الفـضيلتين الـلتين تعالجـان بالحصـر الثـروة العظيمـة، ودرجات الشـرف العظيمة (NE 4.2-3). وعلى الرغم من الندرة المفـترضة للنوع، فـإن الإنسان كبـير النفس عنصر مهم فى تحليل أرسطو بأكمله؛ بسـبب دوره السياسى الممكن، وبسبب ما يكشفه عن طبيعة الفضيلة الأخلاقـية. إن الإنسان كبير النفس لا يمكن تقييمه من وجـهـة نظر المدينة عن طريق الواقـعـة التى تقـول إنه يسـتطيع أن يؤدى الخـدمـات العظيمة مع أنه يرضى بأن يرى فضـيلة تُكافئ عن طريق الشرف فقط، ولا نقول إنه فى النهاية مترفع إلى حد ما عن الشرف الذى يكون فى قدرة المدينة أن تمنحه وتهبه. ومع ذلك يميل هؤلاء الأشـخاص، لأسـباب مـشابـهة إلى المحـافظة على انفصـال صعب عن المدينة، ويمكن أن يصـبحوا مصدر تهديد وخطـر عليها، ونموذج أخليس والقيـبادس يكفـيان لبـيان ذلك. ويبـدو، من وجهـة نظر الأخلاق، أن فـضيلة كـبر النفس تضم، بمعنى ما كل القيم، إذ إن الإنسان كبير النفس يؤدى أفعال الفضيلة فى تمام زهوه، أو لأنه يرتفع عن صنوف الخـير، أو اللذات التى يفعل الـناس من أجلها أساسًا. ويسـتنتج أرسطو أن فضيلة كـبر النفس هى «بالتالى من حيث إنـها كذلك،

تاج الفضائل؛ فهى تجعلها عظيمة، ولا يمكن أن توجد بدونها»، إنها تفترضها بالتالى فى الوقت نفسه من حيث إنها تكمل صفة النبل.

العدالة والصداقة

إذا قيل إن فضيلة كبر النفس تكوِّن ذروة الفضيلة الأخلاقية من وجهة نظر الفرد، فإن العدالة تكون ذروة الفضيلة الأخلاقية من وجهة نظر المدينة. فالعدالة، بمعناها الأكثر عمومية هى ما يولد السعادة ويحفظها بالنسبة للمجتمع السياسى، وتتوحد بالتالى مع بقاء القانون؛ لأن القوانين تهدف إلى ضمان الخير العام للمدينة عن طريق إصدار أحكام تخص كل ميدان من ميادين الحياة البشرية. أن القوانين تأمر بأفعال كل الفضائل، وربما إلى حد ما فإن العدالة فضيلة كاملة، أو تامة، من حيث إن الفضيلة تُمارس بالنسبة لأناس آخرين (NE 5.1.1129^{a} 3-30^{a}1).

إذا كان كبر النفس كما يبدو صفة تعادى إلى حد ما احتياجات المدينة، فإن العدالة لا تشبع، فى تصور أرسطو، بطريقة واضحة، احتياجات الفرد. وفى تناقض حاد مع الإجراء الموجود لدى أفلاطون فى محاورة « **الجمهورية**»، لم يسبر أرسطو أغوار النقاط الضعيفة فى الفهم العام للعدالة، أو يحاول أن يبرهن على أن العدالة التى كما يسلِّم «يظن أنها وحدها من الفضائل التى تحقق خير الآخر» (NE 5.1.1130^{a}3-4). تستحق الاختيار لذاتها. بيد أن تصميم أرسطو على اعتبار ألوان الغموض التى تحيط بالفهم العام للعدالة يتضمن على هذا الأساس تقليلاً معينًا من شأن العدالة بوصفها دافعًا على الفعل السياسى، وعنصرًا للتحليل السياسى.

وإذا لم تكن العدالة بمعناها الأكثر عمومية شيئًا سوى الميل إلى تأدية أفعال الفضيلة طاعة لقوانين المدينة، فإنها تكون بمعناها الدقيق الميل إلى إعطاء أو أخذ نصيب عادل من الأشياء الخيرة. ويميز أرسطو بين عدد من معانى العدالة (NE 5.2-5). **النوع الأول** من العدالة هو ما يُمارس فى توزيع درجات الشرف، والثروة،أو أى شىء آخر يمكن أن يُقسم بين أعضاء مجتمع سياسى. ولا تقوم العدالة من هذا النوع على خاصية حسابية، وإنما على خاصية النسب بين الأشخاص وصنوف

الخيـر؛ أى أن التوزيع العادل يتضـمن تعيين أنصبـة متسـاوية لأشخاص متـساوين، وأنصبة غـير متساوية لأشـخاص غير متـساوين. ومع ذلك، فإن العدالة التـوزيعية، كمـا يشير أرسطو، تثيـر الجدل والخلاف؛ لأن التمـييز بين الأشخـاص على أساس الاستـحقـاق هو مسـألة سيـاسيـة؛ فمع أنظمـة الحكم المختلفـة تُعطى أهمـية أكـبر للأشخـاص الأثرياء، والأخيـار، والذين يولدون أحـرارًا. ولم يبذل أرسطو جـهدًا لحل هذه الخـلافـات الجـوهرية هنـا؛ إذ إنه سـيـتـحـدث عن الموضـوع فى كـتـابه **«السياسة»**.

أما **النوع الثانى** من العدالة فـهو ذلك الذى يتـضمن المعامـلات التى يسميـها أرسطو «بالعـدالة التـصـحـيـحـيـة» corrective. والعـدالة بهـذا المعنى تأخـذ من أشخـاص، وتطبق مساواة حسـابية بسيطة على الأشـخاص وألوان الخير المتـضمنة؛ إنها لا تمتد، فقط، إلى مـعاملات إرادية مثل التعاقدات، بل تمتـد أيضًا إلى أفعال لا إرادية أو إجرامـية مـثل السرقة أو القـتل. وعلى أية حال إذا تحـدثنا بوجه عـام، فإن العدالة التصـحيحية تتـضمن أيضًا عنصرًا مهـمًا من التمييـز، أى الدور الذى يلعبه القاضى أو المحلف فى القضايا القانونية.

كما يناقش أرسط، بالتفصيل **نوعًا ثالثًا** من العدالة، يسميه «بـالعدالة التبادلية» reciprocity. وتبـدو العدالة بهـذا المعنى أنهـا تضم المقـابلة البسـيطة لألوان الأذى والضرر بالمثل، وتـبادل المنافع أو صنوف الخيـر. وعلى الرغم من أن علاقـة العدالة التبـادلية الدقيقـة بالعدالة التصحـيحة غامـضة، فإنه يبدو أن أرسطو تصـورها بأنها صورة من العـدالة أكثـر بدائية، أى أنها عـدالة لا تتطلب التمـييز الفطـن للموظف السـياسى، أو القـاضى؛ إن التبـادل يبدو، بـالفعل، أنه الصـورة الأصلية أو الأوليـة للعدالة التى تدعم كل نوع من الترابط البشرى.

ومع ذلك يبين أرسطو أن العدالة لا توجد بالمعنى الأكثـر كمالاً إلا فى مجتمع من أناس متساوين وأحـرارًا نسبيا، ينظم قانون ما علاقـاتهم. إن فضيلة العدالة هى شىء يميز المدينـة، والحكم مؤسسـة تنتمى إلى المدينة، ويحـددها بمعنى ما(٧). ولابد

أن نضع فى الاعتبار أن المرء يجب أن يقترب من المناقشة الخلافية البارزة فى الكتاب الخامس من «**الأخلاق النيقوماخية**» عن العدالة الطبيعية أو الحق الطبيعى (NE 5.7.1134^{b}18-35^{a}5). إن العدالة السياسية تنقسم، كما يرى أرسطو، إلى ما هو عدل بالطبيعة، وما هو عدل بالقانون أو بالاتفاق. ويسجل أرسطو عدم اتفاقه مع وجهة النظر السوفسطائية التى تقول إن العدالة لا توجد إلا بالاتفاق؛ لأن كل الأشياء العادلة تخضع للتغير أو التنوع، ففى رأيه بينما يكون صحيحًا بالفعل أن الأشياء العادلة تخضع للتغير مثل كل الأشياء البشرية ، فإنه، مع ذلك، لا توجد أشياء عادلة بالطبيعة. ولسوء الطالع أخفق أرسطو فى أن يقدم نموذجًا واحدًا لشىء عادل بالطبيعة. لكنه قدم تفسيرات عديدة مهمة. وهو يؤكد أن تمييزًا مشابهًا يلائم مسائل أخرى أيضًا: «فاليد اليمنى قوية بالطبيعة، ومع ذلك من الممكن بالنسبة لأى شخص أن يعمل بكلتا يديه». ويقارن العادل بالاتفاق بمقاييس الغلال التى تختلف من مدينة إلى مدينة، ملاحظًا أن هذه الأشياء لا تكون هى نفسها فى كل مكان مثلما لا تكون أنظمة الحكم السياسية، «على الرغم من أنه يكون هناك نظام حكم واحد هو الأفضل بالطبيعة فى كل مكان».

لقد تأثر تفسير هذه الفقرة بصورة كبيرة عن طريق محاولة «توما الأكوينى» والمفكرين المسيحيين اللاحقين فى أن يجعلوا وجهة نظر أرسطو مماثلة لنظرية القانون الطبيعى مع أن أرسطو يعطى ترويجًا قليلاً للفكرة التى تقول إن هناك مبادئ أولى للعدالة لا تتغير تخدم بطريقة بعيدة بوصفها مرشدًا لممارسة فعلية. ويبدو بالأحرى أن أرسطو يتصور العدالة الطبيعية بأنها سقف، أقل من أن تكون طابقًا؛ يتصورها بأنها تتنفس، أقل من أن تكون أساسًا يتنفس منه. ويبدو أن العدالة الطبيعية ترتبط بالنظام السياسى الفاضل مثلما ترتبط اليد اليمنى باليد اليسرى، فكلتاهما ضرورية، غير أنهما ليستا شرطين كافيين للتفوق. إذ إن معيار التفوق للمجتمع يقدمه بالأحرى «نظام الحكم الذى يكون الأفضل فى كل مكان بالطبيعة»، ومع ذلك نظام حكم لا يمكن أن يُنفذ، ولن يُنفذ فى كل مكان؛ بسبب

إمكان تغير الأشياء البشرية التى لا يمكن ردها. ويبدو أن أرسطو يشير إلى أنه يجب البحث عن العدالة الطبيعية، بدلاً من ذلك فى حاجات المدينة الأكثر أولية (مع أنها تكون متغيرة تمامًا)، وحفظ نظام حكمها، ومتابعة قوانينها.

ولقد قدمت مناقشة أرسطو اللاحقة للعلاقة بين العدالة و «الإنصاف» equity بعض التأكيد لهذا الخط من التفسير (NE 5.10). فالعدالة فى صورة ما هو عادل من الناحية القانونية لا تكفى بوصفها مرشدًا للممارسة؛ لأن القانون من حيث هو كذلك، يمتلك عمومية تكفل ما ينقص فى عدد من النماذج. والإنصاف هو الفضيلة التى تصحح عمومية القانون التى بها عيب أو قصور عن طريق انتباه مهتم إلى الجزئيات التى تؤثر، بوضوح، بشكل حاسم على عدالة نتيجة الأفعال الفردية. ويبين أرسطو أن كل ذلك ليس حجة ضد ضرورة القانون. ومع ذلك يثار تساؤل بالتأكيد، عن العدالة البسيطة للقانون، وإلزام القانون. ومع ذلك فإن ما هو أكثر دهشة هو إخفاق أرسطو فى أن يؤسس الإنصاف فى أى فكرة عن قانون أعلى، أو فى مبادئ العدالة الطبيعية. ويبدو أن ممارسة الإنصاف تماثل جانبًا من فطنة الأشخاص السياسيين، أو المواطنين الذين يفعلون فى حالة جزئية.

بيد أنه من المستحيل فهم الحد الكامل لتقليل أرسطو من قيمة العدالة بدون أن نضع فى الاعتبار آراءه عن الصداقة. إن مناقشة الصداقة فى الكتابين الثامن والتاسع من «**الأخلاق النيقوماخية**» هى المعالجة الطويلة لقضية واحدة فى العمل كله، وهى إحدى الخصائص الأكثر تميزًا لتعاليم أرسطو الأخلاقية. تشير «الصداقة» بلغة أرسطو ومعاصريه إلى مجال من الظواهر أكثر اتساعًا مما تشير إليه ألفاظ مرادفة اليوم. إذ إنها لا تشمل مودة الأصدقاء فحسب، بل تشمل أيضًا حب الزوج والزوجة، وحب الوالدين والأولاد، والشعور الأخوى بين الأشخاص الذين ينتمون إلى تنوع من العلاقات الخاصة، أعنى مواطنين من المدينة نفسها، وموجودات بشرية (فى ظروف معينة). ولذلك استطاع أرسطو أن يبرهن بصورة معقولة على أن الصداقة:

تربط المدن ببعضها، ويبدو أن المشرعين يلتفتون بصورة جدية إليها أكثر مما يلتفتون إلى العدالة. لأن الاتفاق والارتباط يبدو أنه شيء يشبه الصداقة، وهذا هو ما يهدفون إليه بصفة خاصة، عندما يحاولون أن يستبعدوا عدوها؛ وهو الصراع الواقعي. وعندما يكون الناس أصدقاء، فإنهم لا يحتاجون إلى العدالة، لكن عندما يكونون عادلين، فإنهم يحتاجون إلى الصداقة أيضًا؛ وما هو عادل بصفة خاصة من الأشياء العادلة يتم التمسك به على أنه شيء يحتوي على الصداقة (*NE* 8.1.1155^{a}22-28).

يكمن المغزى السياسي للصداقة أساسًا في تلطيف تعلق الناس بمصالحهم الخاصة عن طريق مشاركة تلقائية مع الآخرين في خيرات خارجية. «إن ما يملكه الأصدقاء مشاع» كما يقول المثل اليوناني. ولذلك تستطيع الصداقة أن تفعل من حيث إنها تعزيز قوي لمجتمع المصلحة الذي يكون الأساس لكل ترابط بشري.

ومع ذلك، فإن ما يثير الدهشة إلى حد ما هو أن تحليل أرسطو لا يهتم بالصداقة في أشكالها السياسية الأكثر مباشرة قدر اهتمامه بالصداقة بالمعنى الأسمى. فالصداقة بوجه عام، يمكن تمييزها، بالنسبة لأرسطو، بناء على ما إذا كان دافعها الأول هو المنفعة، أو اللذة، أو الفضيلة. والصورة الأكثر كمالاً للصداقة هي صداقة أشخاص أخيار يستندون إلى الفضيلة. والصداقة بهذا المعنى تشمل اللذات والمنفعة أيضًا، وهي تحقيق التوحيد الأكثر كمالاً لخير المرء الخاص مع خير الأصدقاء. ويسلم أرسطو بأن هذه الصداقات نادرة نسبيا. غير أن مغزى الظواهر ينشأ بناء على اعتبار أكثر اتساعًا لحجة أرسطو. وربما يقال إن الصداقة تحل نقيضة الأخلاق مفهومة على أنها كمال الفضيلة الفردية، والأخلاق مفهومة على أنها العدالة، إلى الحد الذي يمكن أن تُحل به بناء على خطة الفعل الأخلاقي السياسي. ويقول أرسطو عن الإنسان كبير النفس «إنه لا يستطيع أن يعيش من أجل الآخر، إلا إذا كان صديقًا» (NE 4.3.1124^{b}31-25^{a}1). إن الصداقة تقدم للشخص كبير

النفس ما يشبع حاجته للشرف والمجتمع دون أن يعرض تعلقه بالفضيلة للخطر. وبعبارة أخرى، إنها تبين أن طريق حياة الشخص النبيل ليس فى النهاية وبصورة ملازمة محزنًا.

الفطنة، وفن السياسة، والعلم السياسى

تنتهى مناقشة العدالة فى الكتاب الخامس من «**الأخلاق النيقوماخية**» بتفسير أرسطو للفضيلة الأخلاقية المناسبة. وقد يقال إن الكتب العديدة القادمة مخصصة للجوانب المتنوعة من مسألة العلاقة بين الفضيلة الأخلاقية والمعرفة. ويتجه أرسطو فى الكتاب السادس إلى نظر فى الفضائل العقلية، التى من أهمها الفطنة أو الحكمة العملية. ويتصدى فى الكتاب السابق، «صانعًا بداية جديدة»، لمشكلة نقص ضبط النفس أو الوهن الأخلاقى، أعنى عدم القدرة على الفعل وفقًا لمعرفة المرء، أو اختيار أخلاقى بسبب تأثير الانفعالات. وكلتا المناقشتين تجعل بصورة ارتدادية تحليل الفضيلة الأخلاقية فى الكتب الأولى أمرًا معقدًا، وتشير إلى عدم كفاية الفضيلة الأخلاقية من حيث هى كذلك، أعنى الميل العادى إلى الفضيلة الأخلاقية بوصفها ضامنًا وكفيلًا للسلوك الأخلاقى فى المجتمع.

إن الفطنة أو الحكمة العملية هى بالنسبة لأرسطو، الفضيلة المناسبة للجزء المتروى، أو الذى يحسب للأمور حسابًا، من النفس. وبينما تكون الفطنة فضيلة عقلية، فإنها تكون فى الوقت نفسه جانبًا مكملًا للفعل الأخلاقى، ولا يمكن أن توجد بدون فضيلة أخلاقية. ويجب ألا تختلط الفطنة بالمهارة أو الدهاء. إذ إن مهمتها يجب ألا تكفل خير المرء الخاص من حيث هو كذلك، وإنما يجب، بالأحرى أن تدبر الوسائل المناسبة التى تكفل الغايات التى تضعها الفضائل الأخلاقية. كما أن ذلك يتضمن أن الفطنة لا تعالج فحسب، أو بصورة أساسية بالفعل، كليات، إذ إن الاهتمام الأساسى لها هو أن تلائم الكليات التى تنعكس فى الفضائل الأخلاقية ظروفًا خاصة لابد أن يحدث فيها فعل أخلاقى. ولذلك فإنها تعتمد إلى حد كبير على التجربة. ولهذا يلاحظ أرسطو أن الصغار قد يصبحون

خبراء فى الرياضيات، أو الهندسة، غير أنه تعوزهم بالضرورة الفطنة من حيث إنها نتيجة لتجربتهم المحدودة عن الحياة (NE 6.5, 7-8.13).

إن مناقشة أرسطو للعلاقة بين الفطنة والمهارة، أو فن السياسة، أساسية لأغراضنا. فعلى الرغم من أن أرسطو يسلِّم بصحة وجهة النظر العامة التى تقول إن الفطنة تهتم بخير الفرد، فإنه يؤكد أن الشخص السياسى أوالسياسى يمتلك صنفين متميزين هما: فطنة «تشريعية» تتوقف على صناعة متبوعة، وفطنة أكثر «عملية وروية» تهتم بجزئيات السياسة اليومية، وتأخذ هذه الفطنة السياسية نفسها صورتين هما: المتروية والقضائية ($NE\ 6.8.1141^{b}23\text{-}33$). ولذلك يشير أرسطو إلى أن السياسى بالمعنى الحقيقى هو شخص يربط الفضيلة الأخلاقية بالذكاء العملى، أى التجربة، ومعرفة الخصائص الجزئية لمدينته أو لشعبه.

ومع ذلك هل لا يوجد أيضًا عنصر عقلى أكثر دقة من المهارة السياسية؟ يعود أرسطو إلى هذا التساؤل فى نهاية كتابه «**الأخلاق النيقوماخية**». فيبدو أن هناك نوعين من المطالبين بمعرفة الأشياء السياسية هما: الممارسون الفعليون للسياسة، و«السوفسطائيون» الذين يدعون تعليم الفن السياسى. وعلى الرغم من أن ممارسى السياسة لا يتكلمون ولا يكتبون عن هذه المسائل، ويبدو أنهم لا يستطيعون أن يجعلوا أبناءهم أو أصدقاءهم خبراء فى السياسة؛ فإنه يبدو بالتالى أن نجاحهم الخاص يرجع إلى قدرة طبيعية وخبرة وليس إلى معرفة. أما بالنسبة للسوفسطائيين فهم فى الأعم الأغلب لم يعرفوا حتى ماذا عساه أن يكون نوع المهارة السياسية، أو ما هى الموضوعات التى يعالجها، لأنهم خلافًا لذلك لا ينظرون إليها على أنها تتحد مع الخطابة، أو تكون أدنى منها، ولا يعتقدون أنه من السهل التشريع عن طريق جمع القوانين الأكثر شهرة ($NE\ 10.9.1180^{b}28\text{-}81^{a}19$). لقد أشار أرسطو من قبل إلى أن «الأقوال» التى تحض على الفضيلة لا تكفى بذاتها لأن تؤدى بالناس إلى النبل، إذ إن ارتباط العقل والإجبار الذى يمثله القانون يمكن أن يزود بإطار كاف للتعود على الفعل الفاضل الذى لا يحتاجونه فى مرحلة الشباب فحسب، وإنما طوال حياتهم ($NE\ 10.9.1179^{b}4\text{-}80^{a}22$). ويغالى السوفسطائيون، كما يبدو،

فى قوة الكلام أو العقل بذاته فى التأثير على سلوك الناس. وينعكس الخطأ نفسه الأساسى فى اقترابهم من التشريع. فهم يعتقدون أن التشريع سهل؛ لأنهم يعتقدون أن قوة القانون تكمن فى عقلانيته، أو أن القوانين الخيرة تناسب تمامًا أى مدينة. وخلافًا لذلك يرى أرسطو أنه «ليس للقانون قوة من ناحية الطاعة بغض النظر عن العادة، ولا يوجد هذا إلا لمدة من الزمن» (P 2.8.1269a20-22) ، بيد أن ذلك يعنى أن النظر النقدى ليس قوانين مدينة بقدر ما يكوِّن ثقافتها السياسية الدائمة، أو شخصيتها الدائمة، وفضلاً عن ذلك تركيبها السياسى الاجتماعى، وطريقة حكمها، أو ما يسميه أرسطو «نظام حكمها»، «أو دستورها» ويستمر أرسطو بالتالى قائلاً «لأن أسلافنا قد تركوا ما يخص التشريع دون أن يكتشفوه، فإنه قد يكون من الأفضل لو أننا بحثناه نحن أنفسنا، وبالتالى، بوجه عام، ما يخص نظام الحكم» (NE 10.9.1181b12-14).

إن المساهمة الأساسية التى يمكن أن يقوم بها العلم السياسى الأرسطى لممارسة فن السياسة تكمن بالتالى فى مجال «التشريع». ومن الضرورى فهم المعنى الكامل لهذا الادعاء، من حيث إنه ذو أهمية أساسية لفهم الطابع المحدد لكتاب «السياسة» لأرسطو. لا يُستخدم لفظ «التشريع» بصورة فضفاضة بوصفه مرادفًا لفن السياسة. إن فن السياسة، أو النشاط السياسى فيما يُسمى بمعناه العملى يحتاج إلى معرفة بمجال مسائل ذات أهمية سياسية عملية، كما يبين التمييز الذى قام به أرسطو فى الكتاب السادس بين الفطنة «التشريعية»، والفطنة «السياسية»، ويوحد أرسطو فى فقرة فى كتابه «الخطابة» بين خمسة مجالات رئيسية من الروية السياسية وهى: الإيرادات والنفقات، الحرب والسلام، الدفاع عن الأرض الصادرات والواردات، التشريع. وفيما يخص التشريع يذكر هذه الملاحظة: «يكمن حفظ المدينة فى قوانينها، حتى إنه يكون من الضرورى معرفة كم يكون عدد أنظمة الحكم، التى تميز كل نوع من المدينة، وعن طريق أى الأشياء تنهار بصورة طبيعية أنواع الأشياء الملائمة لأنظمة الحكم، وأنواع مضاداتها»[٨]. إن السياسى يحتاج إلى معرفة

(مستبدلاً مصطلحًا حديثًا لتعبيرات أرسطو) بالتجارة، وتدبير المال، والدفع، والسياسة الخارجية؛ بيد أن هذه المعرفة قد تُكتسب أساسًا كما يبدو عن طريق الخبرة. وليس ذلك صحيحًا بصورة جلية، أو ليس بالدرجة نفسها فى حالة التشريع أو بصورة أكثر عمومية، فى حالة الدساتير والممارسات القانونية المألوفة التى تحدد نظام حكم مدينة ما. وكما يؤكد كتاب « **السياسة** » نفسه بصورة كافية، فإن العلم السياسى الأرسطى هو، فضلًا عن ذلك، علم أنظمة الحكم.

أما لماذا يجب أن يكون ذلك كذلك، فإن هذا ليس أمرًا واضحًا بصورة مباشرة، لكن ربما تُفترض إجابة مؤقتة وهى أن السياسى فى المقام الأول، وربما أكثر أهمية هو بالضرورة مخلوق ذو زمان ومكان خاص بغض النظر عن مدى معرفته لمدن أخرى، وصور أخرى لتنظيم سياسى، ومن المحتمل أن تكون هذه المعرفة ناقصة وليست أصلية. ويميل السياسى إلى التسليم بطبيعة الحكم وبقائه الذى يكون هنا والآن، ويتأثر بصورة لا تكفى بالتطورات الظاهرية التى لا يعتد بها التى يمكن أن تؤثر عبر الزمن بصورة تثير النفس فى التركيب السياسى لمدينة ما، وتؤثر بالتالى فى ترتيباتها الحاكمة (٩). وفضلاً عن ذلك، فمن المحتمل أن يكون للسياسى ألوان من التعلق بمدينته ونظام حكمه ـ تكون بالنسبة لحزب معين أو طبقة حاكمة أقل من تعلقات عقلية تمامًا. إن علم أرسطو السياسى الخاص يفترض على العكس دراسة نسقية مقارنة لأنظمة الحكم وتطورها عبر الزمن. ويحتل أرسطو موقعًا مناسبًا يجاوز أساسًا التحيز للحياة السياسية. وقد يُضاف، على الرغم من هذا، أن ما يبدو أن يكون عدم مقدرة ملازمة للفلسفة ـ أى انفصالها عن المدينة ـ يتحول إلى الأساس لحق يُطالب به فى الاعتراف بفضل المدينة.

يستدعى التبرير الأرسطى الضمنى أمام محكمة المدينة الاعتذار الواضح الجلى عن الفلسفة التى تعهد بها أفلاطون أو سقراط الأفلاطونى. فقد يُلاحظ فى الغالب أن تأكيد أرسطو أن «أسلافنا تركوا ما يهم التشريع بدون اكتشاف» يفشل بصورة تلفت الأنظار فى أن يستثنى جد أرسطو ومعلمه. ويبدو أن الملاحظة خاطئة بالفعل إذا لم يوضح المعنى الدقيق الذى ينسبه أرسطو إلى لفظ «تشريع» فى الاعتبار.

يلاحظ أرسطو فى نقده المختصر لمحاورة أفلاطون «**القوانين**» فى كتاب «**السياسة**» أن هذه المحاورة لم تقل سوى القليل عن الطابع الفعلى لنظام الحكم الذى تصوره بوصفه النظام السياسى العملى بصورة كبيرة ($P2.6.1264^{b}42\text{-}65^{a}1$). إن مسألة طبيعة نظام الحكم وأنواعه توجد، بالتأكيد وبصورة عظيمة، فى محاورة «**الجمهورية**» لأفلاطون. بيد أن اهتمام محاورة «**الجمهورية**» الأساسى هو نظام حكم مثالى يسلِّم أفلاطون بأن تحقيقه غير ممكن بصورة كبيرة إن لم يكن مستحيلًا، بينما تقوم محاورة «**القوانين**» التى تكون أكثر اهتمامًا بما يمكن القيام به بمحاولة ضئيلة لتحليل صنوف المدن وأنظمة الحكم. ومهما تكن وجهة نظر أرسطو النهائية عن الفلسفة السياسية الأفلاطونية، فإنه يبدو أنه يعتبرها غير كافية فى إخفاقها فى أن تقدم فى صورة متاحة بوجه عام المعرفة الضرورية للسياسيين المتمرسين.

ولا يظهر الاختلاف الجوهرى بين العلم السياسى الأرسطى، والفلسفة السياسية الأفلاطونية بصورة أكثر وضوحًا فى أى موضع إلا فى الكتابين الأولين من كتاب «**السياسة**». ففى الكتاب الأول يتصدى أرسطو للمسائل الأساسية بصورة كبيرة، أو النظرية التى تخص طبيعة المدينة وطبيعة الإنسان؛ أما فى الكتاب الثانى، فإنه يشرع فى عرض ألوان النقص للتفسيرات النظرية السابقة لنظام الحكم المثالى ليس على الأقل المعالجات الأفلاطونية لهذا الموضوع، وأيضًا حدود أنظمة الحكم الفعلية التى ينظر إليها على أنها مثالية بوجه عام. ومع ذلك، فإنه لا يفعل ذلك من أجل الوضوح النظرى الأعظم الذى يخص هذه المسائل، وإنما لكى يزيل العقبات العقلية الهائلة التى تقف فى طريق فهم مناسب لمتطلبات الممارسة السياسية.

المدينة والإنسان

توازى بداية كتاب «**السياسة**» بداية كتاب «**الأخلاق النيقوماخية**» تمامًا:

> *«فما دمنا نرى أن كل مدينة هى نوع من المشاركة، وكل مشاركة تتكوَّن من أجل خير ما (لأن كل شخص يفعل كل شىء من أجل ما يُتمسك به على أنه خير»، فمن الواضح أن كل المشاركات تهدف إلى*

خير ما، والمشاركة الأكثر إلزامًا والتى تضم كل أنواع المشاركات الأخرى تفعل ذلك بوجه خاص، وتهدف إلى خير الجميع الأكثر إلزامًا. وهذا ما يُسمى بمدينة المشاركة السياسية».

«المدينة» (دولة المدينة) هى نوع من المشاركة، والارتباط، أو الجماعة، أعنى أنها مجموعة من أشخاص يشتركون أو يمتلكون أشياء معينة بصورة مشاعة. والقول بأن هناك نوعًا واحداً من المشاركة ذى سلطة أكبر من المشاركات الأخرى، ويضم غاياتها أو أهدافها الجزئية، هو قول يفترضه أرسطو على أساس المناقشة التى تفتح كتابه «**الأخلاق النيقوماخية**»، مثلما تكون هوية الخير الملزم الذى يصف المشاركة السياسية. ولابد من تمييز وجهة نظر أرسطو عن وجهة النظر المألوفة والتى تقول إن «الدولة» لا تفعل إلا من حيث إنها وسيلة لتنوع المشاركات الخاصة التى تكوِّن «المجتمع». ومن الخطأ أن نفترض، مع ذلك، أن «المجتمع» فى تجلياته المتنوعة هو، بالتالى بالنسبة لأرسطو مجرد خادم «للدولة». إن التمييز الخالص بين «الدولة» و«المجتمع» تمييز غريب بالنسبة لطريقة التفكير عند أرسطو، إذ لا يمكن للمدينة أن تتوحد مع الدولة، أو صورة الدولة، ولا ترتبط الخاصية الملزمة التى ينسبها أرسطو إليها «بالسيادة» القانونية التى تكون جوهرية بالنسبة للتصور الحديث للدولة. إن هذا التمييز مستمد تمامًا بالأحرى من الظرف الذى يقول إن المدينة، والمدينة فقط تهتم بصورة شاملة بالخير البشرى الشامل.

ويظهر عدم التوحيد بين المدينة والدولة بصورة أبعد عقب ذلك مباشرة. إذ ينتقل أرسطو إلى نقد وجهة النظر التى تطورت فى كتابات كل من أفلاطون وزينوفون، والتى تقول إن الحكم السياسى أو المهارة السياسية هى نفسها، بصورة أساسية، مثل المهارة المتضمنة فى الرئاسة، وتدبير المنزل، وحكم السيد لعبيده. إن المدينة لا تختلف من حيث إنها صورة من المشاركة البشرية عن المشاركات السياسية الفرعية للأشخاص فحسب، وإنما تختلف أيضًا عن حكم الملك لقبيلة أو شعب. ويبين أرسطو اهتمامًا ضئيلًا بتحليل الترتيبات السياسية لمجتمعات قبلية معاصرة، أو إمبراطوريات، أو يميزها عن «الملكية» مفهومة بوصفها نظام حكم «لمدينة الدولة»،

بيد أنه من المهم أن نضع فى الاعتبار استبعادها المتعمد عن علم السياسة. إن المدينة تتميز عن الملكية المناسبة عن طريق واقعة تقول إن المدينة هى تجمع، أو تميل إلى أن تكون، تجمعا من الموجودات البشرية الحرة والمتساوية و«تختلف فى النوع» عن التجمعات الأخرى، فهى تتميز بدرجة عالية من التخصص الاقتصادى ($P2.2.126^{a}22-34$). وهذا الربط بين الحرية والفنون هو من ماهية المدينة كما يتصورها أرسطو(١٠).

يرتبط خلط أفلاطون بين ما هو سياسى والأشكال الأخرى للحكم ارتباطًا وثيقًا بما ينظر إليه أرسطو على أنه خطأ أساسى آخر؛ وهو الدفاع عن الشيوعية التى قدمها سقراط فى محاورة «**الجمهورية**» (P2.2-5): فكلاهما يكشف عن إخفاق فى تقدير تمايز الأشخاص الذى يميز المدينة. إذ يبدو للوهلة الأولى أن المدينة التى يشترك مواطنوها فى كل الأشياء، أو فى تلك الأشياء التى تسبب بطبيعة الحال الفُرقة والانقسام بينهم، تفوق المدينة التى تتميز بصور أقل من الترابط. ومع ذلك يذهب أرسطو إلى أن تحقيق الوحدة عن طريق إلغاء الزواج والحيازة العامة للملكية أمر مستحيل وغير مرغوب فيه. فبدلا من تقوية «الصداقة» بين المواطنين، فإن إلغاء الزواج يخففها عن طريق استبعاد ألوان التعلق الأولى بالأسرة، كما أن جعل الملكية شيوعية يدمر اللذة المشروعة التى يجدها الناس فيما يكون ملكهم الخاص، كما يدمر فضيلة الحرية، بدون استبعاد علل الصراع على صنوف الخير المادية. إن المدينة لا تستطيع أن تنشد، ويجب ألا تنشد، إعادة نسخة طبق الأصل من وحدة المصلحة التى تميز علاقات أعضاء الأسرة والأصدقاء. فالمدينة بالأحرى فى تنوعها الذى لا يمكن رده، «يجب أن تكون واحدة وعامة عن طريق التربية»، أو عن طريق التأثير المترابط «للعادات، والفلسفة، والقوانين» ($P2.5.1263^{b}35-40$). إنه لمن السخرية التى لا حدَّ لها أن يقوم أرسطو فى معالجته لأفلاطون بتوبيخ مؤلف محاورة «**الجمهورية**» بسبب إهماله «للفلسفة». غير أن هذه الملاحظة هى على سبيل المزاح، وإن كانت تكشف، إلى حد كبير، عن نية أرسطو كما سيتضح بعد قليل أن ما هو محل نزاع وخلاف هو شىء آخر تمامًا غير الفلسفة بالمعنى الدقيق للكلمة.

عندمـا يحـاول أرسطو أن يبين الطابع المحـدد للمديـنة، فإنه يتـجـه إلى تحليل العناصـــر التى تتـكون منهـــا، وطريقـــة تطورها (1.2.1252a25-53a39). وثمـة صورتان من الترابط تكوِّنان الأسرة وهما: العلاقة بين الزوج والزوجة، والعلاقة بين السيـد والعبد، وهاتان العلاقـتان تعكسان، بحسب التـرتيب، الضرورات الطبيـعية للإنجاب والبـقاء. (يؤكـد أرسطو هنا أن العبـودية تمثل علاقـة طبيـعية بـين الحاكم والمَحكوم؛ وسيتم تأكـيد وجهة النظر هذه مـرة ثانية بعد قليل وبالتفـصيل وبصورة مناسبـة تماما). إن الأسـرة هى بوجه عـام مشاركـة تخدم حـاجات الحيـاة اليومـية. والصورة الأولى للمـشاركة التـى تنشأ من أجل إشبـاع الحاجات غـير اليومـية هى القرية؛ وهى نتيجة اتحاد أسر متـعددة. أما المدينة فهى المشاركة التامة أو الكاملة التى تنشأ من اتحـاد قُرى متعـددة، وأول ما تحققـه هو الاكتفاء الذاتى. وبينمـا لا يختلف الدافع الذى يتسبب فى نشأة المدينة من الناحـية الظاهرية بصورة جوهرية عن الدافع الذى يؤدى إلى تكوين الأسرة والقرية، فإن المدينة تبـرهن على أنها تختلف بصورة جوهرية عن هذه المشاركات، وكما يعبر أرسطو عن ذلك بقوله «بينما تخرج المدينة إلى حيز الوجود من أجل المعيشة، فإنهـا توجد من أجل المعيشة الحسنة». ولما كانت المشاركـات الأولى طبيعيـة، فإنه يبدو أن المدينة هى الأخرى طبـيعية، وبالتـالى فإن الإنسان بطبيعته حيوان سياسى.

ولابد أن يُفهـم قول أرسطو الشهـير إن الإنســان بطبيـعته حـيوان سـياسى فى سياق أوسع هو دفـاعه عن النشأة الطبيـعية للمدينة. ولا يقـصد أرسطو أن يقول إن الناس يشتركون باستمرار فى نشـاط سياسى، أو أنهم يرغبون أن يفعلوا ذلك. وإنما هو يؤكد على العكس فى موضع آخر ميل أكثرية الناس إلى أن يلتفتوا إلى شئونهم الخاصـة (P6.4.1318b6.27)، ويسلم بأن الإنسـان بطبـيعـتـه بمعنى مـهم أكـثـر «اختصاصًـا بالزواج» من أن يكون حيوانًا سياسيًا من حـيث إن الأسرة تسبق المدينة وتكون ضرورية أكـثر منها، والولادة أكثر عمومية بـين الحيوانات (١١) إن الإنسان حيـوان سياسى فى بادئ الأمـر بمعنى أن الموجودات البـشرية، مثل أنواع مـعينة من الحيوانات، تتجمع فى كل مكان فى مجمـوعات أكثر اتساعًا من الأسرة، و«تناضل

لكى تعيش معًا حتى عندما لا تحتاج إلى مساعدة من بعضها البعض» (P3.6.1278b19-20). وبمعنى آخر، «الإنسان حيوان سياسى أكثر من أى نوع من النحل، أو أى قطيع حيوانى»، ولما كان الإنسان هو وحده من بين الحيوانات الذى يمتلك القدرة على الكلام أو النطق، والكلام أو النطق «يخدم فى الكشف عما هو مفيد وما هو ضار، ويكشف أيضًا بالتالى عما هو عادل وما هو ظالم»؛ فإن الإنسان وحده من بين الحيوانات هو الذى «يمتلك إدراكًا لما هو خير وما هو شر، وما هو عادل وما هو ظالم، وأشياء أخرى من هذا النوع، والمشاركة فى هذه الأمور هى ما يكوِّن الأسرة والمدينة»(P1.21253a8-18) . ومن الخطأ أن ننظر إلى المدينة على أنها لا تتكون إلا عن طريق المشاركة فى خيرات طبيعية فحسب بين أعضائها، إذ إن المدينة هى مشاركة تتكون من هذه الناحية الحاسمة عن طريق مشاركة إدراك معين لطريقة الحياة الخيرة أو الصحيحة. إن الإنسان حيوان سياسى لا مثيل له؛ لأنه الحيوان العاقل والأخلاقى.

ويقابل أرسطو وجهة نظره عن طبيعة المدينة بفهم بديل يشبه بصورة مذهلة النظرية الليبرالية الحديثة. فالمدينة، بناء على هذا الفهم، هى نوع من التحالف بين أعضائها لمنع الظلم، وتسهيل التبادل الاقتصادى، إنها من جهة القانون مجرد «تعهد»، وهى (بعبارة ينسبها أرسطو إلى السوفسطائى ليكوفرون) «ضامن للأشياء العادلة بين الناس بعضهم بعضًا». إن أى شخص كما يرى أرسطو من ناحية أخرى يهتم بالنظام الجيد للمدينة «لابد أن ينتبه باهتمام إلى الفضيلة الأخلاقية والرذيلة»؛ أى أنه يجب أن تكون الفضيلة موضع اهتمام من جانب كل مدينة، أو تكون على الأقل موضع اهتمام كل مدينة ينطبق عليها فعلاً لفظ المدينة، ولا ينطبق عليها بالاسم فقط». ولنكرر القول إن المدينة يجب أن تُفهم على أنها لا توجد من أجل المعيشة فحسب، بل من أجل المعيشة الحسنة، والنبيلة، والسعيدة (P3.9.1280a24-18a6).

وبالتالى فإن الإنسان لا يحقق إمكانياته للسعادة مفهومة بأنها حياة الفعل وفقًا للفضيلة، إلا فى المدينة فقط، ولما كانت المدينة أساسية لتحقيق إمكانات الإنسان

الطبيعية، فإن المدينة ذاتها تكون بصورة بارزة طبيعية. ومع ذلك لابد أن يكون المرء حذرًا في أن ينسب إلى أرسطو أي وجهة نظر بسيطة عن المدينة بوصفها كائنًا حيا طبيعيا. يشير أرسطو إلى أنه يوجد «في كل شخص بطبيعته دافع نحو هذا النوع من المشاركة»، «على الرغم من أن الشخص الذي كون في البداية مدينة مسئول عن أعظم قدر من الخيرات». «إن المدن لا تنمو ببساطة، فهي تتأسس عن طريق أفعال متقطعة غير مستمرة لأشخاص معينين. والأمر كذلك لأن هناك جوانب من الإنسانية تعارض المدينة وأغراضها.«فكما أن الإنسان هو أفضل الحيوانات عندما يكتمل، فإنه حين ينفصل عن القانون والقضاء، فإنه يكون كذلك أسوأها جميعًا. لأن الظلم يكون أكثر قسوة وعنفًا عندما يُزود بالذراعين، وُولد الإنسان وهو يمتلك بصورة طبيعية ذراعين لاستخدام الفطنة والفضيلة، اللتين تكونان مع ذلك عرضة لأن تُستخدما في سبيل الرذيلة» (P1.253^{a}29-27)، وكما يُفترض عن طريق إشارة أرسطو في هذا السياق إلى إمكانية الإنسان الفريدة لأكل لحوم البشر والزنا، فإنه يعي تمامًا قدرته على الشر، أعني على تجاوز الضوابط المقدسة التي تُعرف من حيث هي كذلك. للسبب نفسه، فإنه يتحفز لكسر القانون، والحاجة إلى مزج القوة أو القهر في كل مدينة.

لابد أن يُنظر إلى دفاع أرسطو عن النشأة الطبيعية للمدينة على أنه استجابة لرأي معاصر قوي يرى أن المدينة تناقض الطبيعة وتقوم في نهاية التحليل على القوة. وتجد هذه الحجة السوفسطائية (المألوفة، فضلًا عن ذلك، في **جمهورية أفلاطون، ومحاورة جورجياس**) دعامتها القوية في ظاهرة الرق. ولذلك، يهتم أرسطو بصفة خاصة بمعارضة وجهة النظر التي تذهب إلى أن الرق غير طبيعي. لقد وجه الشراح انتباهًا غير كاف بوجه عام إلى الغرض البلاغي لمناقشة أرسطو للرق (P1.5-7)، وإلى ألوان الغموض المدروسة في حجته. ويسلم أرسطو بأن هناك شيئًا مثل الرق المتعارف عليه، أي الرق الذي ينشأ بسبب الانتصار في الحرب.وعندما يعرف العبد بالطبيعة بأنه شخص يختلف عن الأشخاص الآخرين مثلما تختلف النفس عن الجسم، أو مثلما يختلف الإنسان عن البهائم، فهولا يقدر إلا على العمل

الجسمي فقط، ولا يشارك في العقل إلا إلى حد إدراكه وطاعته، فإن المرء لا يستطيع سوى أن يستنتج بمعقولية أنه يقصد أن يشير إلى أن العبد الطبيعي شيء أقل من الموجود البشري العادي، وإلى أن العبد الطبيعي شيء أقل من الموجود البشري العادي، وإلى أن الرق هو بالتالي من حيث إنه مؤسسة اجتماعية تقوم أساسًا على العرف. ويبدو هذا مؤكدًا عن طريق رغبة أرسطو الواضحة في أن ينظر إلى كل عبيد نظام حكمه الذين يوعدون بالعتق مكافأة لهم على سلوك محب للتعاون، وأيضًا عن طريق إشارته إلى أن الفضيلة المطلوبة للعبيد أعظم من الفضيلة المطلوبة للعمال الأحرار [١٢] وقد يُضاف أن اهتمام أرسطو الظاهري بإقامة الرق على تفوق فضيلة السيد وليس على قوة محض يصنع إحساسًا ممتازًا من حيث إنه كياسة من أجل أنسنة الممارسة المعاصرة للرق.

المواطنة ونظام الحكم

يبدأ أرسطو، في بداية الكتاب الثالث من كتابه « **السياسة** » بداية جديدة في الحجة ويتصدى للمسألة الأساسية لطبيعة أنظمة الحكم. إنه يبدأ بمناقشة طبيعة المواطنة، ثم ينتقل بعد ذلك إلى مناقشة أساس أنواع أنظمة الحكم، والاختلافات بينها، وادعاءاتها النسبية بالعدالة السياسية. وتطور معالجة الملكية والقانون اللذين ينتجان مباشرة الموضوع الواسع لطبيعة الحكم السياسي بصورة أبعد.

يدخل أرسطو مسألة المواطنة بوصفها طريقة لفهم العلاقة بين المدينة ونظام الحكم. وتستمد هوية المدينة بصورة أكثر وضوحًا من أولئك الذين يُعترف بأنهم «مواطنوها» ومع ذلك فإن ما يجعل شخصًا مؤهلاً للمواطنة ليس واضحًا البتة. إذ تميل «التعريفات السياسية والارتجالية» في الاستخدام بوجه عام إلى أن تقوم على مواطنة آباء الفرد أو أسلافه، بيد أن هذه التعريفات غير كافية بصورة واضحة عندما يُضاف عدد كبير من الأشخاص إلى جملة المواطنين أو يتم استبعادهم في أوقات الثورة. إن المواطن بوجه عام قد يُعرَّف بأنه الشخص الذى يشارك في صنع القرار أو الحكم، إما عن طريق التقلد الفعلي لوظيفة ما، أو التمتع بحق التصويت في الجمعيات العامة أو هيئة المحلفين. إن المواطنة في التحليل النهائي هي وظيفة لنظام

الحكم، فالأشخاص الذين يكونون مواطنين فى النظام الديمقراطى ليسوا بالضرورة أن يكونوا كذلك فى النظام الأوليجاركى. ومن ثم فإن هوية المدينة تتحدد أساسًا عن طريق نوع نظام حكمها، ولا تتحدد عن طريق عوامل مثل الجغرافيا أو الجنسية.

ثم يتحدث أرسطو بعد ذلك عن مسألة العلاقة بين المواطن الصالح والشخص الصالح (P3.4). فالوظيفة الأساسية للمواطن الصالح هى حفظ المشاركة السياسية، لكن لما كان نظام الحكم هو الذى يكوِّن أساسًا هذه المشاركة، فإن فضيلة المواطن ترتبط بالضرورة بنظام الحكم. وفضلاً عن ذلك، لأن المدينة تتكون من أشخاص يختلفون من الناحية الكيفية فى أعمالهم، فإن فضيلة كل المواطنين ليست هى نفسها. فهل هناك بالتالى حالة ما تتفق فيها فضيلة المواطن مع فضيلة الشخص الذى يكون صالحًا دون مؤهلات؟ إن الحالة التى نتحدث عنها هى حالة المواطن الصالح الذى يكون حاكمًا فى الوقت نفسه؛ لأن الحكم وحده هو الذى يمتلك «الفطنة» التى تكون ضرورية للفضيلة بالمعنى الكامل. ولكى يتجنب أرسطو سوء الفهم، فإنه يبين أن أنظمة الحكم، أو أنواع الحكم، التى تخص المدينة تتميز بطمس التمييز بين الحاكم والمحكوم، فالحكم السياسى الملائم يتمثل فى «المواطنين»، ويُكتسب «الحكم وكون الشخص محكومًا»، والفضائل المطلوبة للحكم فى المدينة، بوجه عام عن طريق خبرة كون الشخص محكومًا. ومع ذلك فإن الأمر ليس كذلك بالنسبة لفضيلة الفطنة «الفضيلة الوحيدة التى تخص الحاكم». إذ يبدو أن حجة أرسطو تتضمن وجود طبقة أو نوع من الأشخاص السياسيين الذين «يحكمون» بمعنى أكثر قوة ودقة من المواطنين العاديين، ويحتاجون من ثم إلى تدريب على الفطنة يجاوز ما هو متاح خلال تجربة الحياة السياسية العادية.

«إن نظام الحكم هو ترتيب لمدينة من ناحية المناصب، ولاسيما المنصب الذى يكون له سلطة على كل المسائل. لأن ماله سلطة فى المدينة هو الهيئة الحاكمة فى كل مكان، والهيئة الحاكمة هى نظام الحكم» (P3.6.1278^{b}8-12). وبينما يكون نظام الحكم فى المحل الأول هو ترتيب دستورى، كما يبين أرسطو فى مستهل مناقشته، فإنه لا يمكن فهم نظام الحكم بصورة ملائمة بالألفاظ الدستورية فقط. إن

نظام الحكم يعكس حقائق سياسية أساسية بصورة كبيرة، أى أنه يعكس علاقتى السلطة والخضوع بين المجموعات التى تكوِّن المدينة. وبالنسبة لجميع الأغراض العملية، فإن الطبقة المهيمنة سياسيا ـ أى «الهيئة الحاكمة» ـ هى نظام الحكم. وبينما لا يكون ذلك مطلقًا كلمة أرسطو النهائية فى موضوع العلاقة بين الدساتير والمجموعات أو الطبقات، فإنها نقطة البداية التى لا يمكن الاستغناء عنها لفهم كاف لتحليله، وهى تكشف عن تشابه مهمة بين تفكير أرسطو والماركسية من حيث إنها علم اجتماع سياسى حديث.

يقدم أرسطو تحليله لأنظمة الحكم فى أول الأمر فى صورة واضحة، وبسيطة إلى حد كبير، كما يبدو فى الحال. إن لكل أنظمة الحكم عنصرها الحاكم الذى يكون إما شخصًا واحدًا، أو قلة من الأشخاص، أو أشخاصًا كثيرين، وهدفهم إما أن يكون الخير العام للمدينة كلها، أو المصلحة الخاصة للحكام. وبالتالى ثمة ستة أنواع أساسية لنظام **الحكم** وهى: **الملكية**، التى تكون الصورة السليمة لحكم فرد واحد، أو حاكم ملكى، **والطغيان**، الصورة الفاسدة لهذا الحكم، وحكم القلّة التى تأخذ إما صورة **الأرستقراطية** ـ وتُسمى كذلك «إما لأن أفضل الأشخاص هم الذين يحكمون، أو لأنهم يحكمون بقصد ما هو أفضل بالنسبة للمدينة ولأولئك الذين يشاركون فيها» ـ أو **الأوليجاركية**، وحكم الجمهور فى صورته الفاسدة وهى **الديمقراطية**، بينما تُسمى الصورة الصحيحة عن طريق اللفظ العام لكل أنظمة الحكم وهى «البوليتيا» Polity.

ومع ذلك يبين أرسطو فى الحال أن أساس التمييز بين أنظمة الحكم ليس ببساطة، عدد الحكام. فالاختلاف الجوهرى بين الديمقراطية والأوليجاركية ليس هو عدد العنصر الحاكم ، وإنما هو بالأحرى الثروة وعدم وجودها، فالأوليجاركية هى حكم الأثرياء الذى يتصادف أيضًا أن يكونوا قلة، والديمقراطية هى حكم الفقراء، الذين يكونون بوجه عام الأكثرية. إن الاختلاف أساسى لأنه يقوم على طرق مختلفة أساسًا للحياة وتصورات العدالة السياسية. إذ إن الأوليجاركيين والديمقراطيين يتفقون فى مبدأ العدالة التوزيعية الذى يقول إنهم لا يتفقون فيما

يخص ما يكوِّن العدالة فى الأشخـاص. فالأوليجاركيون يعتـقدون أن التفاوت فى الثروة يبرر معالجة متفـاوتة بوجه عام، فى حين أن الديمقراطيين يعتقدون أن المساواة فى الحرية تستلزم معالجة مـتساوية فى كل النواحى. ولابد من ملاحظة أن الكثرة لا تقيم حقـها فى العدالة السيـاسية على حالتـها من حيث إنها مـوجودات بشرية، أو أناس أحرار. إن المساواة المتجسدة فى الدعـوى الديمقراطية تعكس مساواة المخاطرة فى دفـاع المدينة عن أعـدائها. وهذا الحـق فى العدالة باسـم «الفضـيلة العـسكرية» واضح بصفـة خاصـة فى حالة «البـوليتيـا»؛ حيث يكون حق العـمل فى الجندية أو حمل السلاح هو بحق تعريف الهيئة الحاكمة ($P3.7.1279^{b}1$-4)، وقد يبدو بالفعل فضـلاً عن ذلك أن المتطلبات العسكرية للمـدينة هى التى تفسر مـيلها إلى أن تكون مشاركة أشخاص أحرار ومتساوين، وتفسر على الأقل من جهة ميلها إلى أن تتطور فى اتجاه الحكم الشعبى ($P4.13.1297^{b}2$-28).

يذكـرنا أرسطو بأنه يتم الحكم على حـقوق المجـموعـات المكونة فى المدينة فى العدالة السـياسية عن طريق مـساهمتهـا الخاصة فى غاية المدينة. والصـعوبة هى أنه يكون للمجمـوعات الأكثر قوة من الناحـية السياسيـة فى المدينة ـ أى الكثرة والقلة الغنيـة ـ حق أكثـر قوة فى المسـاهمة فى وسـائل السعـادة أو الفضـيلة من الحق فى المساهمـة فى السعادة أو الـفضيلة من حـيث إنها كذلك. فـهل هذا يعنى من ثم أن السلطة فى المدينة يمكن أن تكون بصورة عادلة من حق العنصر «ذى القدر والشأن»، أعنى من حق النبلاء الذين تربوا على الفضـيلة؟ لا ينكر أرسطو قوة دعواهم؛ لكنه يؤكـد ببسـاطة أن الحكم الذى يقـتصـر على هؤلاء الأشـخاص لابد أن يحـرم كل المدعين الآخرين من درجات الشـرف أو الامتيازات التى يعتبرونهـا حقهم. ولذلك يبدو أنه يفـترض أن المشاركة فى حكم المدعين الآخـرين هى مسألة منفعـة أكثر من كونها حقا. ومع ذلك يذكر أرسطو بالتفصيل فيما بعد مباشرة مسألة حق الأكثرية، ويبين بفعله هذا أن هناك معـنى مهما تستطيع به الكثـرة أن تعارض حق النبلاء بناء على أسسـها الخاصـة. فبينمـا قد لا يكون أحد من الـكثرة ممتازًا بصـورة كاملة من

الناحيـة الفردية، فإنه قـد يحدث، كمـا يبرهن أرسطو، أن مجـموع فضـائل العقل والسلوك التى توجـد فى أفراد كثيرين يفـوق الفضيلة الجـمعيـة لأشخـاص قلائل ممتازين، تمامًا كما قد يكون العشاء الذى يساهم فيه كثيرون أفضل من العشاء الذى يقوم بإعداده شخص واحد، أو أن أعمال الموسيقى والشعر قد يحكم عليها بثقة عن طريق كـثيـرين أكـثـر مما يحكم عليـها عن طريق قـلة. إن الأمثلة تفـتـرض الطابع الاختبـارى لهذا الدفاع، ويبين أرسطو أن الحجـة لا تنطبق على كل نوع من الكثرة، أو على المشـاركة فى المناصب العليـا، حيث تكون الفـضيلة الفـردية مرغـوبًا فيـها ومغالى فـى قيمتهـا. ومع ذلك فإن أرسطو كلّف نفسـه العناء لكى يدحض التقليل (الأفلاطونى بـصفة خـاصة) من قـدر الجدارة السـياسيـة للكثرة عن طريق المماثلة بالصناعـات، إذ إن الكثرة جديرة بأن تحكم عـلى آثار صنوف السياسـة التى يدبرها الآخرون، تمامًا كما أن مستـخدم المنزل يستطيع أن يدعى بأنه حاكم جيد على المنزل أو حتى أفضل من المهندس (P3.11).

لابد أن يُفهم دفـاع أرسطو المقيـد عن الديمقراطيـة أو حكم الشعب فى سـياق منظوره للمـشكلة العامـة للعـدالة السيـاسيـة. فالمجـموعـات التى تتنازع، كمـا هو معـهود، على السلطة فى المدينة لهـا حقـوق فى العدالة السيـاسية تـكون صحيـحة بدرجة ما؛ فمع أن الناس حكام أشرار فى قضيتـهم الخاصة، فإنهم يميلون باستمرار لأن يجعلوا هذه الحقوق مطلقة على حساب حقوق الآخرين. ويبدو للوهلة الأولى أنه لا توجد طريقة سـهلة لحل الصراع بين المزاعم التى يبدو أنها غيـر ممكنة القياس أساسًـا. وعلى الرغم من ذلك فإنه يتـبين أنها ممكنة القـياس بطريقـة ما. وبينمـا قد يكون من المستحيل تقرير ما إذا كانت إسـهامات الثروة، أو الفضيلة، وإلى أى حد تكون ضرورية بصـورة كبيرة للمدينة، فـإنه من الممكن مقارنة ثروة الأوليـجاركيين بثروة النبلاء، والكثرة، أو الفرد الواحد، تمامًا كمـا أن فضيلة النبلاء قد تبطل فضيلة الكثرة، أو فـضيلة شخص واحـد بارز وشهيـر. بيد أن الطريقة الخـالصة للنظر إلى العـدالة السيـاسية بهـذا المنظور تجلب الاعـتدال فى ادعـاء كل مجـموعة، لأنـه قد يحدث أن مجموعـة معينة تتفوق على أساس زعـمها الخاص على مـجموعة أخرى

تؤخذ ككل، أو مجموعات عديدة تؤخذ بصورة جمعية، أو تخضع لاعتراض معقول عن طريق عضو من أعضائها (P3.12-13).

لا يمكن القول بأن ما يقدمه أرسطو هو حل نظرى لمشكلة العدالة التوزيعية. فهناك بالفعل سبب للشك فى أنه ينظر إلى المشكلة على أنها تقبل الحل على المستوى النظرى. إن المجموعات المتنوعة التى تكوِّن المدينة تؤدى وظائف ضرورية تمامًا بمعنى أنه يستحيل أن ننسب أسبقية مجردة إلى واحدة منها أو أخرى. إن المدينة لا يمكن أن توجد على الإطلاق بدون أجساد تذود عنها؛ أى أنها لا يمكن أن توجد من حيث إنها مجتمع متحضر بدون الفراغ الذى تخلقه الثروة، ولا يمكن أن توجد من حيث إنها مدينة بالمعنى الكامل بدون الفضيلة. وبهذا المعنى، فإن كل المجموعات الرئيسية فى المدينة تدعى حقا مطلقًا فى العدالة السياسية. ولا يحاول أرسطو أن يفصل فى هذه المزاعم بقدر ما يشجع المصالحة العملية بينها التى تقوم على أساس الاعتراف بجدارة المزاعم المتنافسة والمجموعات المتنافسة.

ومن الملامح المدهشة لتحليل أرسطو للعدالة السياسية تأكيده على الفرد المتميز، أو «الشخص الواحد الفاضل»، الذى يبدو أنه يساوى بالفعل فى الأهمية السياسية مجموعة أو طبقة. ومن المدهش أنه بالنسبة لاهتمامه بتخفيف الصراع بين المزاعم المتنافسة فى الحكم، يظهر نفسه متعاطفًا مع الممارسة الديمقراطية لإبعاد الأفراد الأقوياء من الناحية السياسية؛ فهو يمضى بعيدًا بالفعل ليؤكد أن الإبعاد فى أنظمة الحكم الفاسدة يخدم المصلحة الخاصة للعنصر الحاكم ويكون عادلًا ($P3.13.1284^{b}23\text{-}25$). وعلى الرغم من أنه لم يقل ذلك بوضوح؛ فإنه يبدو أن السبب هو أن هؤلاء الأشخاص يشكلون تهديدًا أساسيًا بالنسبة للحكم من حيث هو كذلك(*). ومن ثم فإن ما هو أكثر إرباكًا وحيرة هو أن أرسطو يستثنى الفرد المتميز بالفضيلة، أو الذى لا تتناسب فضيلته تمامًا مع مساهمة المواطنين الآخرين، إذ

(*) وضع الأثينيون نظاما لنفى كل مَنْ يشعرون بخطر سيطرته على الشعب فيكتبون اسمه على قطعة من المحار يقترعون على أن يغادر أثينا فى غضون عشرة أيام ويظل منفيا عشر سنوات. راجع فى ذلك كتابنا عن الطاغية لاسيما «رجل المحار» (المراجع).

إن الشيء العادل الوحيد هو أن يطيع الجميع هذا الشخص ويجعلوه «ملكًا مستمرا» في مدينتهم.

وبهذه الملاحظة يتحول أرسطو إلى دراسة نسقية لموضوع الملكية (P3.14-17). فكثير من هذه المناقشة مخصص لفحص مسألة ما إذا كان من المفيد بصورة كبيرة أن يكون الحكم عن طريق الشخص الفاضل، أو عن طريق القوانين الفاضلة. ويعطى أرسطو أهمية كبيرة، كما في معالجته للإنصاف في كتابه **«الأخلاق النيقوماخية»** للخصوصية القاصرة للقانون. ومع ذلك، فإن ما يفصل القضية لصالح حكم القانون هو تحرره من العاطفة. وقد يعتقد المرء أن الإنسان الفاضل هو بالتعريف شخص تسيطر فيه الفضيلة على العاطفة، غير أن الأمر ليس كذلك بالضرورة، إذ إن «كبر النفس» يفسد الحكام والأشخاص الأخيار، كما يلاحظ أرسطو، مرددًا نغمة أفلاطونية مهمة ($P3.16.1287^{a}30\text{-}31$)، وحتى الأشخاص ذوى الفضيلة المتميزة يفسدهم كما يبدو الفعل الخبيث للعاطفة، أو مركب من العواطف الذى يفعل،فى الوقت نفسه بوصفه مصدرًا حيويا لتدعيم فضيلتهم. كما يشير أرسطو، إن كان بتواضع، إلى العلاقة الإشكالية بين النبل فى صورته الأسمى ومتطلبات المدينة. ويبدو أن هذا هو التفكير الذى يفسر المنحى الذى اتخذته حجة أرسطو فى نهاية الأمر، أى أن بديل الملكية ليس هو، فى نهاية الأمر، حكم القانون من حيث إنه حكم عدد من الأشخاص الممتازين الذين هم أقل عرضة لانحرافات كبر النفس أعنى الأرستقراطية. وبينما يريد أرسطو أن يسلم بالملكية بوصفها نظام حكم مناسب لأنواع معينة من المجتمعات، فإنه يبين أن الملكية تنتمى إلى العهد الأول للمدينة. وبالنسبة لتردده فى موضوع الإبعاد(*)، فإن المرء قد يخاطر بافتراض مؤداه أنه يعكس إحجام أرسطو عن تسويغ المبدأ الذى يقول إن التفوق الأخلاقى أو النبل يجب أن يخضع تمامًا لمتطلبات العدالة السياسية.

(*) أى إبعاد الشخص صاحب التأثير القوى على الجماهير كما سبق أن ذكرنا فى «رجل المحار» (المراجع).

تنوع أنظمة الحكم

يظهر التأكيد التام على البرنامج الذى يكون أساسًا لتحليل أرسطو المفصل لتنوع أنظمة الحكم فيما تبقى من كتابه « **السياسة** » فى بداية الكتاب السادس. يبدأ أرسطو بمقارنة علم أنظمة الحكم بصناعة المتدرب على الألعاب الرياضية، الذى لا يحتاج أن يشغل نفسه بنوع التدريب الأفضل بالنسبة لنوع الجسم فحسب، وإنما يشغل نفسه أيضًا بالأنواع الأفضل أو التى تكون مقبولة بالنسبة لمجموعة الأجسام المعيبة أو ناقصة التكوين. وعلى نحو مماثل، ليس مخولاً لعلم أنظمة الحكم النظر فى أفضل نظام بإطلاق، بل فحص أنواع أنظمة الحكم التى تكون أفضل لأنواع خاصة من المدن، والنوع الذى يكون فى الوقت عينه الأفضل وأكثر مناسبة أو قبولًا لمعظم المدن. ويقول أرسطو إن معظم أولئك الذين عبروا عن آراء عن نظام الحكم قد أخطأوا لتجاهلهم ما هو نافع بحق؛ أى دراسة أنظمة الحكم الأقل كمالاً، وإن كانت متاحة أكثر، وتركيز اهتمامهم إما على نظام حكم مثالى لا يكون فى متناول معظم المدن، أو على نظام حكم مثل نظام حكم إسبرطة، الذى بينما يكون ممكن البلوغ بصورة كبيرة، فإنه قلما يكون نموذجًا كاملاً لمدن موجودة. إنه يجب على المرء، بدلاً من ذلك «أن يُدخل ترتيبًا من ذلك النوع الذى يقتنعون به بسهولة ويستطيعون أن يشاركوا فيه عن طريق واقعة تقول إنه ينشأ مباشرة من تلك الأنواع الموجودة، ما دام إصلاح نظام الحكم مهمة لا تقل عن تأسيس نظام حكم من البداية» (P4.1.1289^{a}1-4). إن اهتمام أرسطو المحورى بإصلاح أنظمة الحكم الموجودة مهم لفهم منظوره الشامل. وفى مقابل وجهة نظر عامة تذهب إلى أن تحليل أنظمة الحكم الموجودة فى كتاب «**السياسة**»، الكتاب الرابع والسادس، يبعث عليه اهتمام بالتصنيف العلمى ولا يهتم أساسًا بمسائل المنزلة النسبية أو القيمة بين أنظمة الحكم، فإن التحليل يوجهه منذ البداية الاعتقاد الذى يقول إن التحقيق الفعلى لنظام الحكم المثالى أو نظام الحكم المثالى الممكن، بينما يُرغب بصورة مخلصة، فإنه قد يحدث عن طريق تغير زائد داخل إطار قوانين موجودة وأفكار سياسية بدلاً من أن يحدث عن طريق إصدار مخططات يوتوبية جذرية.

يذكرنا أرسطو بأن ثمة عددًا من أنظمة الحكم؛ لأن هناك عددًا من القطاعات في أي مدينة. والقطاعات الأكثر أهمية وكلية هي معظم الشعب والقلة الغنية ، ويتم التسليم بالتالي بأنه لا يوجد بالفعل سوى نوعين من أنظمة الحكم وهما: الديمقراطية، والأوليجاركية. ومع ذلك فإنه لا يوجد بالفعل سوى نوعين من أنظمة الحكم وهما: الديمقراطية، والأوليجاركية. ومع ذلك فإنه إلى جانب الأغنياء والفقراء هناك لدى بعض المدن «عنصر متوسط» مهم من الناحية السياسية، وأعني به الطبقة المتوسطة. وفضلًا عن ذلك، فإن الأغنياء والفقراء بعيدون عن الاطراد في تكوينهم، إذ إن الفقراء قد يشملون الفلاحين، والصناع، والعمال (وقد تهيمن مناصب معينة داخل هذه المجموعات)، وكل فئة منهم لها طريقة حياة تختلف، بصورة جوهرية في مضامينها السياسية، وتميز اختلافات مشابهة الأثرياء والنبلاء. كما أن الاختلافات في الحجم، أو خصوصية الهيئة الحاكمة، والدور الذي يطابق عناصر أخرى في المدينة، والأهمية النسبية للقانون من حيث إنه يعارض الحكم الشخصي، تساهم في تشكيل أنواع فرعية مميزة من أنظمة الحكم. فيعرف أرسطو، مثلاً نمطًا فرعيا من الأوليجاركية يسميه «بحكم القوي»، وهو نظام حكم يتميز بالحكم الشخصي لعدد قليل من أشخاص أثرياء، ويميز بين تلك الصور من الديمقراطية التي تقوم على السلطة السياسية لطبقة المزارعين، وحكم القانون، والديمقراطية الراديكالية التي تميز أثينا في طورها الكلاسيكي، الذي حكمت فيه الطبقات الريفية العاملة، ودعمتها إيرادات الدولة، غير مبالية بالقانون. وليست الاختلافات بين أنواع الحكم الفرعية هذه ذات أهمية سياسية قصوى فحسب، بل إنها أحيانًا أعظم في نواحٍ أساسية من الاختلافات التي تفصل أنواع الحكم نفسها. وبالتالي، قد تتفق الديمقراطية المعتدلة، مثلًا، مع الأوليجاركية المعتدلة أكثر مما تتفق مع الديمقراطية الراديكالية. وعندما توضع أنواع نظام الحكم الفرعية في الاعتبار، فإن صنوف أنظمة الحكم تبدو قريبة على أنها نقاط في سلسلة مستمرة وواحدة أكثر مما تبدو على أنها أنواع مطلقة من الناحية السياسية أو الأيديولوجية. وهذا أمر محوري بالفعل بالنسبة لمقصد أرسطو، إذ إن طمسًا معينًا للحدود بين أنظمة الحكم يكون جوهريا، إذا نجحت كياسة لإصلاح زائد لنظام الحكم.

ربما يُنظر إلى أرسطو بحق على أنه منشىء فكرة «نظام الحكم المختلط» التى كان لها تأثير قوى على الفكر السياسى والممارسة العملية فى العصور الحديثة. ومن المألوف مناقشة فكرة أرسطو عن نظام الحكم فى سياق معالجته لنظام الحكم الذى يسميه «بالبوليتيا». ومع ذلك، فإن نظام الحكم المختلط فى كتابه السياسة هو، إن شىءنا الدقة، نوع معين من الحكم أقل من تأمل الخطة التى تكشف عن منظور أرسطو لبناء أنظمة الحكم وحفظها بوجه عام. إن المهمة المحورية التى تعهد بها أرسطو نفسه فى كتابه **السياسة** هى أن يكسر، إن لم يكن يزيل، الصراع بين الأغنياء والفقراء. وتقدم «البوليتيا»، التى يصفها أرسطو بأنها «مزيج من الأوليجاركية والديمقراطية، نوعًا من الحلول لهذا الصراع. بيد أن أرسطو يجرب أيضًا إمكانات الإصلاح داخل إطار الأوليجاركية، أو الديمقراطية» من حيث إنهما كذلك، ولا يعالج فضلاً عن ذلك، البوليتيا فقط، بل الأرستقراطية أيضًا، بوصفهما صورة من نظام الحكم المختلط بالمعنى الضعيف للفظ، أى نظام الحكم الذى تُقدر فيه الفضيلة ويلعب فيه النبلاء دورًا مهما من الناحية السياسية، ولكنهم يشتركون مع الأثرياء والشعب فى السلطة $(p4.7.1293^{b}1\text{-}20)$.

والقصد من وصف أرسطو للبوليتيا بأنها خليط من الأوليجاركية والديمقراطية هو تعديل التفسير الأول للكتاب الثالث؛ حيث تُصور البوليتيا ببساطة بأنها الصورة الصحيحة أو التى تعبر عن الروح العامة للديمقراطية. إن البوليتيا يمكن أن تميل نحو الديمقراطية أو نحو الأوليجاركية، وتسمى البوليتيا ذات الميل الأخير بالأرستقراطية بوجه عام، عن طريق خلط عام لطريقة حياة الأغنياء بطريقة حياة الأشراف. وعلى أية حال، فمن علامات البوليتيا المختلطة جيدًا أنه يمكن الحديث عنها بلا مبالاة بوصفها ديمقراطية أو أوليجاركية (تمامًا كما أن نظام حكم إسبرطة يوصف، غالبًا، بأنه ديمقراطية، وبأنه أوليجاركية أو أرستقراطية أيضًا)، ولا يأمر بالولاء للأكثرية فقط، وإنما لكل مجموعة فى المدينة (P4.8-9).

من الصفات التى تميز تعاليم أرسطو السياسية، ومن الفوائد العظيمة من وجهة نظر التحليل السياسى اليوم، هو الدور الذى ينسبه إلى «العنصر المتوسط» فى المدينة

فى السعى لإصلاح الصراع بين الأغنياء والفقراء. ولا يكفى تعريف نظام الحكم المختلط بأنه، بوجه عام، نظام الحكم المثالى أو أنه نظام الحكم الأكثر قبولًا بالنسبة لمعظم المدن. فلما كان نظام الحكم ليس، فى التحليل النهائى، مجرد ترتيب معين للوظائف أو المناصب فحسب، وإنما هو طريقة للحياة بالنسبة للمدينة كلها، فإنه يبدو أن أنظمة الحكم التى تحاول أن توفق بين مصالح مجموعات قوية ومتباينة عن طريق وسائل دستورية فقط، يجب أن تكون بمعنى ما بنى صناعية، وتخضع بالتالى لعدم الاستقرار السياسى. لكن هل يستطيع المرء أن يقيم نظام الحكم هذا حول مجموعة هى نفسها تحاول أن تتخطى الاختلافات السياسية الاجتماعية والأيديولوچية التى تغذى عدم الاستقرار؟

ويبدو أن ذلك هو التفكير الذى يكمن خلف ثناء أرسطو الملحوظ وغير المنتظر على الطبقة المتوسطة ودورها السياسى الممكن (P4.11). ويبدو أن هناك رابطة بين الفضيلة مفهومة على أنها الوسط بين أطراف قصوى والحالة المتوسطة أو الوسيطة بخصوص الممتلكات الخاصة. فأولئك الذين يمتلكون قدرًا معتدلاً من الملكية هم أكثر ميلًا لأن يسلكوا بصورة معقولة من الأثرياء بصورة كبيرة، أو الفقراء بصورة متطرفة: «يميل النوع الأول إلى أن يصبحوا متغطرسين، وأخساء إلى حد كبير، أما النوع الثانى فإنهم يميلون إلى أن يصبحوا حقودين وأخساء بطرق حقيرة، وتُرتكب أفعال الظلم عن طريق الغطرسة أو عن طريق الحقد والضغينة». ويميل العنصر الوسط إما إلى تجنب الحكم، أو إلى الرغبة فيه، وكلا الأمرين ضار بالنسبة للمدينة؛ إذ تكون فى الوقت نفسه معدة للحكم أو أن تُحكم. وفى المقابل لا يصبح أولئك الذين يزدادون فى الترف معتادين على أن يكونوا محكومين، بينما يميل الفقراء إلى أن يكونوا أذلاء إلى حد كبير، أو مستعبدين. «وما يخرج إلى حيز الوجود بالتالى مدينة ليست مؤلفة من أشخاص أحرار، وإنما عبيد وسادة، يستحوذ الحقد على العبيد، ويستحوذ الازدراء على السادة. ولا شىء يُنتزع من الصداقة والمشاركة السياسية. «فعلاقة الأغنياء والفقراء هذه تؤدى إلى صراع فعلى، وتحرك نظام الحكم فى اتجاه الأوليجاركية الضيقة ، أو الطغيان ، إذا سلمنا بعدم جدارة الفقراء أنفسهم

بالحكم. ومن جهة أخرى حيثما يكون العنصر المتوسط قويًا، فإن الصراع الفعلى ينحصر فى أقل ما يكون، ويكون الحكم أكثر ثباتًا ودوامًا.

من المهم أن ننظر إلى هذه الحجة فى منظورها المناسب. يسلم أرسطو بأن الطبقة المتوسطة قليلة فى مدن كثيرة، وبأن دورها السياسى يحده الصراع بين الفقراء والأغنياء بدلاً من أن يزيده، وبأن الظروف العالمية ـ وبصفة خاصة المنافسة بين أثينا وإسبرطة ـ تميل كثيرًا إلى عدم تشجيع هذا الدور. وفضلاً عن ذلك فإنه من الخطأ افتراض أن أرسطو ينظر إلى الطبقة المتوسطة على أنها مصدر موثوق به لتدعيم الفضيلة السياسية. فهو يبين بوضوح أن نظام الحكم الذى يبحث عنه ويسعى إليه لا يفترض سلفًا «فضيلة من ذلك النوع الذى يجاوز الأشخاص الانطوائيين» أو التربية التى ترسخ مثل هذه الشخصية، فالنوع الوسط لا يتميز بامتلاك الفضيلة بقدر ما يتميز بغياب الرذيلة، وبظروف خارجية موافقة لاكتساب الفضيلة. وربما يكون من ناحية أخرى جزء من سبب تحمس أرسطو الظاهرى للطبقة المتوسطة هو أنه ينظر إليها على أنها أساس لتوليد نوع من الفضيلة أو النبل أقل غموضًا فى خدمة المدينة من فضيلة أو نبل الطبقة الأرستقراطية المعروفة.

تقوم بقية الكتاب الرابع والكتابان التاليان بدراسة مستفيضة للدساتير السياسية وأسباب الصراع الفعلى، والتغير الاجتماعى، أو الثورة، وطرق تأسيس نظم الحكم وحفظها. وليس لهذه الصفحات مثيل فى تراث النظرية السياسية من حيث واقعيتها الشديدة واستيعابها المؤكد لمشاغل السياسة اليومية، كما أنها تثرى وتعمق تحليل أنواع نظم الحكم الموجودة فى الكتب الأولى. إن ما هو مدهش بصفة خاصة هو رغبة أرسطو فى أن يقدم نصيحة تخص حفظ أنظمة الحكم الموجودة ليس للسياسيين ذوى الديمقراطيات الناقصة والأوليجاركيات فحسب، بل للطغاة أيضًا (P5.10-11). ويبرهن هذا فى الحال على مرونة أرسطو الفريدة والفذة، وعلى تواضع توقعاته من السياسة، وثقته بإمكان الإصلاح. وبينما لا يشير أرسطو بأية طريقة إلى أن رعايا الطاغية ملزمون من الناحية القانونية والأخلاقية بأن يطيعوه، أو أن يكفوا عن محاولة الإطاحة به، فإنه يبدو أنه يقبل القول بأن هناك ظروفًا لا يكون

فيها التغيير فى نظام حكم من هذا النوع ممكنًا، وبالتالى لابد أن يتوقف أى تخفيف لصنوف قسوة حكم الطاغية على اقتناعه بأن حفظ نظام حكمه يتطلب ذلك.

ومن الأهمية العظيمة أيضًا الضوء الذى تلقيه هذه المادة على وجهة نظر أرسطو عن سيكولوچيا الأشخاص السياسيين. فعلى الرغم من التأكيد الذى يعطيه للأساس الطبقى للصراع السياسى، فإنه يعطى بصورة مدهشة أهمية ضئيلة لدور الدوافع الاقتصادية فى السياسة. إنه يؤكد باستمرار أن الصراع بين الأغنياء والفقراء ليس، فى أساسه،صراعا على الملكية من حيث هى كذلك، وإنما هو نزاع على التصورات المتعارضة للعدالة، ويقول الكثير عن الدور الحاسم الذى تلعبه الثورة والانفعالات مثل: الغضب، والغطرسة، والخوف، والإزدراء، وحب المجد. وتكشف معالجته بصفة خاصة عن سيكولوچيا الصفوة الأرستقراطية، والأوليجاركية، وتوضح بصورة مقنعة النتائج السياسية المثيرة للنفس باستمرار التى يمكن أن تصدر عن وجود الفضيلة الفردية، أو غيابها.

أفضل أنظمة الحكم

لا يشمل تحليل أرسطو لأنظمة الحكم، كما رأينا، تنوعًا من أنظمة الحكم الناقصة فحسب ، بل يضم أيضًا نظام الحكم الذى يكون ببساطة أفضل النظم بالنسبة للإنسان. لكن ما هى المكانة التى يمكن أن تكون لنظام حكم كهذا فى علم عملى للسياسة؟ هل مناقشة أرسطو لأفضل أنظمة الحكم فى الكتابين الأخيرين من كتابه « **السياسة**» ليست مع ذلك (كما يعتقد كثيرون) نوعًا من بقايا التراث الأفلاطونى، لا يرتبط إلا برباط عضوى ضعيف بحجة الكتب الأكثر عملية من كتابه **السياسة**، إن لم يكن بحجة الكتاب كله؟

إن الإجابة الأولى عن مسألة منفعة أفضل أنظمة الحكم هى أن نظام الحكم الأفضل لا يمثل شيئًا سوى محاولة لتوضيح الفروض والاختيارات التى تكون أساسًا لأى إصلاح لأنظمة الحكم الموجودة. إن القول بأن نظام الحكم الأفضل يفترض ارتباطًا قليلاً بالظروف (أو قد لا يوجد بالفعل على الإطلاق) هو قول

عديم الشأن؛ فالطلب الوحيد هو أنه يحترم تلك التحديدات التى تلازم الحاجة البشرية. إن نشأة الحكم الأفضل، مفهومًا هكذا، لا يزود، بالفعل، بمعايير للحكم على مشروعية أنظمة الحكم الموجودة، ولكنه نموذج، أو هدف، لكل تغير سياسى.

والصعوبة التى تكتنف هذا التفسير هى أن ثمة انفصالًا يظل عند أرسطو - لا نلاحظه مطلقًا كما هى الحال فى **جمهورية** أفلاطون لكنه مع ذلك ذو أهمية بين نظام الحكم الأفضل، وكل أنظمة الحكم الأخرى المعاصرة. يقوم نظام الحكم الأفضل عند أرسطو على صورة من تنظيم اجتماعى واقتصادى، يبدو أنها لا توجد فى العالم اليونانى إلا فى إسبرطة وأماكن أخرى قليلة، أى أنه يقوم على صورة تضم طبقة واحدة من المواطنين الذين يتمتعون بوقت فراغ تام من أجل النشاط السياسى والعسكرى، وطبقة غير حرة أو شبه حرة من العمال الزراعيين. وعندما يوجه أرسطو اهتمامه إلى المسألة العامة المتعلقة بالعدالة السياسية، ومضامينها بالنسبة لإصلاح نظام الحكم، فإنه مع ذلك يبدو أنه يفترض مجموعة كبيرة من المواطنين الأحرار تهتم بأنشطة اقتصادية، بوصفها المعيار للمدن. ولا يبدو أن نظام الحكم الأفضل يقوم بوصفه نموذجًا لهذه المدن فقط، إذ يستطيع المرء أن يبرهن على أنه يعمل، بالفعل، فى اتجاه مخالف عن طريق الشك فى صحة مشروعية الدعوى السياسية الخاصة بالعنصر الشائع، وتشجيع الحرمان من حقوقها الخاصة بالتالى.

وعلى الرغم من الواقعة التى تذهب إلى أنه لم تتم مناقشة نظام الحكم الأفضل فى علاقة واضحة بالتحليل النسقى لأنواع نظم الحكم، فإنه يمكن أن يكون هناك شك ضئيل فى أن أرسطو فهم نظام الحكم الأفضل بأنه صورة من الأرستقراطية. وهى أرستقراطية بالمعنى القوى لهذا اللفظ، أى الحكم غير المخفف لهيئة حاكمة مخصصة بوجه عام لتعقب الفضيلة. إذ بدا أرسطو صامتًا بصورة غريبة، فيما يخص الترتيبات السياسية لنظام الحكم الأفضل، لأن نظام الحكم الأفضل لا يواجه، بدقة، الصراعات السياسية العادية التى تصف أنظمة الحكم التى تتكون من مجموعات متنافرة من مواطنين أحرار. إن المشكلة المحورية فى نظام الحكم الأفضل لا تكمن فى مصالحة الدعاوى الجزئية المتضاربة مع العدالة السياسية، وإنما هى

بالأحرى تعليم الفضيلة التى تدعم الدعوى المثالية للعدالة السياسية.

قد يقال إن مناقشة نظام الحكم الأمثل فى الكتب الأخيرة من كتاب **السياسة** يخدم غرضين عمليين خاصين. **أولهما** أن أرسطو منتبه إلى الإمكانات التى يقدمها أساس مدن جديدة فى مناطق بعيدة من العالم اليونانى (وهو فى هذا يتبع نموذج أفلاطون فى محاورة « **القوانين** ». ولابد أن تُفهم المعالجة المحكمة التى يقدمها (P7.4-12) لمسائل مثل حجم المدينة، وموقفها وخطتها، وخصائص سكانها فى هذا الضوء. **ثانيهما** أن القصد من معالجة أرسطو للتربية،وطريقة حياة مواطنى النظام الأمثل هو تقديم توجيه عملى للأرستقراطيين الذين ينعمون بوقت فراغ، أو الأرستقراطيين الذين لديهم استعداد فى مدن موجودة. لم يدخر أرسطو جهداً فى الكتاب الثانى لكى يبين العيوب الموجودة فى طريقة حياة الطبقة الأرستقراطية فى تلك المدن - لا سيما إسبرطة وقرطاجنة - التى اشتهرت بأن تكون المدن المحكومة بصورة أفضل. وفضلاً عن ذلك فإنه يُقصد من الحكم الأفضل أن يقدم نموذجًا بديلاً للطريقة الأرستقراطية للحياة بالنسبة لأولئك الذين تتكون أفكارهم السياسية عن طريق نماذج تلك المجتمعات المؤثرة، ومع ذلك فهى معيبة.

وهناك عيب أساسى يشدد عليه أرسطو فى تحليله لإسبرطة، وقرطاجنة هو اهتمام طبقاتها الحاكمة بالثروة. ففى إسبرطة هناك ولع بالثروة بصورة سرية، على الرغم من قسوة القوانين (التى تحرم من بين أشياء أخرى حيازة الأفراد للذهب والفضة) لأن القوانين نفسها ترعى من غير قصد الفروق الكبيرة فى الثروة عن طريق ترتيبات معيبة فيما يخص وراثة العقارات، ومن جهة أخرى، بسبب تحيز نفعى فى التربية الإسبرطية. ومن ناحية أخرى كانت الثروة فى قرطاجنة، مع أعرافها التجارية، مُمجدة صراحة، ويُنظر إليها على أنها ضرورية لتقلد منصب ما. ويصر أرسطو، فى المقابل، على أنه «حيثما لا تُمجد الفضيلة فوق كل شىء، فإنه لا يمكن أن يكون هناك نظام حكم أرستقراطى بصورة آمنة» (P2.11.1273a41b1). ومع ذلك فإن الحل الذى يفترضه أرسطو ليس ببساطة تنويعًا للقسوة الإسبرطية. ويرفض أرسطو بالتأكيد البديل القرطاجنى لنبل تقوم ثروته على التجارة لصالح

نبل عقارى من النوع الإسبـرطى. وكما يبدو فضلاً عن ذلك من معـالجة ممتدة لجمع المال أو «عمل» فى الكتاب الأول، فـإن أرسطو مقتنع بأن تحرير النشاط الاقـتصادى من القيود الطبيعـية لطريقة الحياة الزراعية لابد أن يقدم باعـثًا خطيرًا لرغبات الناس فى خيـرات خارجيـة. ومع ذلك فإنه لا ير، فى الوقت نفـسه، أهميـة فى التشـجيع المتعمد على الفقر الخاص أوالعام، ويعرف تمامًا الحاجة إلى التجارة والمال. وبينما لا يكون مرغوبًا بالنسبة للمدينة الأفضل أن تكون هى نفسها ميناء، فإن أرسطو يفضل موقـعًا قريبًا من البـحر، إذ إن ذلك لا يسهل التـجارة فحـسب، وإنما يسمح بتطوير القوة البحرية (p7.6). بيد أن أى مدينة تريد أن تبنى أسطولاً فإنهـا تحتاج إلى موارد أساسية. وفيما يخص دور الثروة الخاصـة، فإن أرسطو يشير إلى أن قدرًا معتدلاً من الملكية يكون مرغـوبًا بصورة أكبر، بينما يجب تخفـيض الشرور التى ترتبط بالثروة عن طريق تشجـيع الاستخـدام العام للثروة بواسطة إقـامة الولائم، والتخـفيف من ملكيـة الأراضى لدعم الثـروة القـومـية، وتـربية المواطـن على فضـيلتى الاعـتـدال والحرية.

تكشف المعالجة المختصـرة لمسألة حجم المدينة الأفضل (P7.4) عن جانب مميز لتعاليم أرسطو. فـالمدينة الأفضل من وجهة النظر العامة، هى المدينة الأكـثر اتساعًا، وهى وجهة نظر يبدو أنها تقوم على اهتمام مؤداه أن المدينة يجب أن تكون قوية من الناحيـة العسكرية بقـدر المستطاع. ويرفض أرسطو هذه الفكرة عـلى أساس أنه من المسـتحيل أن تُحـكم مدينة مـتسعـة بصورة جـيدة. ويرجع ذلك بـبساطة فـى المقام الأول، إلى أنه يصعب التـحكم فى عدد كبـير من الأشخـاص «فمن ذا الذى يكون قائدا على عدد بالغ الضخامة، أو أن يكون مناديا ما لم يكن جهير الصوت؟». ومع ذلك فإنه يعكس بصورة أساسية تعطيل وظائف سياسية مهمة ينتج من نقص معرفة شخصية بالأفراد، إذ إن الفصل فى الوظائف وتوزيعها بناء على الاستحقاق يتطلب أن يألف المواطنون صفات بعضهم بعضًا. ويستنتج أرسطو أنه يمكن تعريف الحجم المثالى للمدينة بأنه أكبر عدد ممكن من أجل اكتـفاء ذاتى «يمكن مسحه بسهولة» فى الوقت نفسه.

وبسبب الأهمية التى تفترضها هذه المسألة فى التحول مع الفلسفة السياسية الكلاسيكية التى بدأها ميكيافللى، فإنه يكون من المهم عدم إساءة فهم موقف أرسطو. فكما رأينا لا يحس أرسطو على الإطلاق بالحاجة الأساسية للمدينة إلى الأمن. غير أنه ينكر أن الأمن يمكن أن يكفل فى التحليل الأخير عن طريق التوسع والامتداد فحسب، ويكفى نموذج أثينا وإسبرطة لبيان أن الإمبراطورية ربما تدمر، على الأقل، مدينة مثلما تدمر مصادر عسكرية غير كافية (CF.P 7.14.1333^{b}4-25). وعلى أية حال، المدينة الصغيرة لا تكون بدون صنوف فعالة من حسن تدبير الأمور للدفاع عن نفسها. ويفترض أرسطو أربعة صنوف من فن التدبير الحربى يمكن تعقبها فى الغالب فى وقت واحد، وتُعزز بصورة مستمرة وهى تدريب أسمى للقوات الحربية على الشجاعة، والمهارات الحربية، والتحصينات، والقوة البحرية الهجومية، والتحالفات. ومما يستحق الذكر بصفة خاصة الصنف الأخير وأعنى به التحالفات؛ لأن أرسطو يقر بإمكان أن المدينة الأفضل قد تختار، أو تكون مجبرة على أن تقوم بدور «سياسى وزعامى» بالنسبة للمدن الأخرى(١٣) على نحو ما فعلت أثينا وإسبرطة فى أطوار ما قبل الأمبريالية. ومع ذلك، كان أرسطو مترددًا لأن يشدد كثيرًا على هذا الإمكان. ويعكس هذا كما سيرى بعد قليل وعيه بالأهمية المحورية للتوجه الخارجى، أو السياسة الخارجية للمدينة الأفضل بالنسبة لطريقة حياة المدينة كلها.

التربية والثقافة، وأفضل طريقة للحياة

يجنح أرسطو فى بداية الكتاب السابع فى إدخال موضوع نظام الحكم الأفضل إلى النظر بالتفصيل فى مسألة أفضل طريقة للحياة بالنسبة للأفراد والمدن. وهذه الفقرة ذات أهمية أساسية ليس لفهم غرض ودلالة التربية والثقافة التى تختم كتاب «**السياسة**»، ولكنها ذات أهمية أساسية لفهم طابع تعاليم أرسطو السياسية بوجه عام.

ليس جليا بصورة مباشرة لماذا يعود أرسطو إلى مسألة ربما يعتقد المرء أنها حُسمت فى الكتابات الأخلاقية. يبدأ أرسطو بتكرار حجته التى تقول إن السعادة

يجب أن تتحد بحياة الفضيلة، أو بصورة أكثر دقة «بحياة الفضيلة والفطنة، والفعل وفقًا لهما» ويؤكد أن ما يصدق بالنسبة للأفراد لابد أن يصدق كذلك بالنسبة للمدينة بأسرها. ومع ذلك، يبدو أن هذه المسألة يمكن أن تُثار حول ما إذا كانت السعادة، أو فضيلة المدينة والفرد هما شيء واحد. فأرسطو يخبرنا بأن:

«هناك نزاعًا بين أولئك الذين يتفقون على أن طريقة الحياة التى تستحق الاختيار بصورة كبيرة هى تلك التى تلازمها الفضيلة عما إذا كانت طريقة الحياة السياسية والفعالة تستحق الاختيار، أو بالأحرى ما يُستبعد من كل الأشياء الخارجية، أى ما يتضمن نوعًا من الدراسة، مثلاً الذى يؤكد البعض أنه الطريقة الفلسفية الوحيدة للحياة. إذ من الواضح أن هاتين الطريقتين من طرق الحياة هما الطريقتان اللتان تختارهما، عن قصد وعمد، تلك الموجودات البشرية التى تكون أكثر طموحًا من أجل الفضيلة، فى الأزمنة الغابرة أو فى الحاضر؛ وأعنى الطريقتين الفلسفية والسياسية» $(p7.0.1324^b25\text{-}32)$.

وثمة قضيتان تحتاجان إلى انتباه فى هذا السياق وهما: ما إذا كانت الطريقة الأفضل للحياة هى طريقة المشاركة الفعالة فى الحياة السياسية للمدينة، أو بالأحرى الطريقة التى يتميز بها الأجنبى(*)، وما هو نظام الحكم، وما هو توجه المدينة اللذان يجب أن يُحكم عليهما بأنهما مثاليان. بيد أن المسألة الأخيرة - مسألة السياسية الخارجية لنظام الحكم الأفضل - هى التى تحتل مركز الصدارة فى مناقشة أرسطو. فكما يرى أرسطو:

«هناك البعض ممن ينظرون إلى حكم الجيران، إذا كان على شكل سيد على أنه يلازمه نوع عظيم من الظلم، وإذا كان فى شكل سياسى، فإنه لا يتضمن ظلمًا، وإنما يتضمن عائقًا أمام خير المرء. ويتمسك آخرون بآراء هى، فى حقيقة الأمر عكس هذه الآراء فهم يعتقدون أن طريقة

(*) كان للمواطن وحده حقوق سياسية، فهو الذى يشارك مشاركة فعالة إيجابية فى الحياة السياسية للمدينة أما الأجنبى حتى ولو كان يونانيا فليس له حتى هذه المشاركة (المراجع).

الحياة الفعالة والسياسية هى الطريقة الوحيدة للإنسان، وليس هناك مجال فى حالة كل نوع من الفضيلة للفعل من جانب الأفراد الخاصين أكثر من جانب أولئك النشطين من ناحية المسائل العامة، ويشتغلون بالسياسة. وهذا هو التصور الذى يكون للبعض منهم، ولكن البعض يؤكد أن حالة نظام الحكم الذى يكون للبعض منهم الذى يحتوى على السطوة والطغيان هى الحالة الوحيدة السعيدة. حقًا إن هذا هو المبدأ الذى يحدد نظام الحكم والقوانين عند بعضهم أى أنهم يمارسون السطوة على جيرانهم» ($P7.2.1324^{a}36-^{b}4$).

يبين أرسطو أنه كان يضع فى اعتباره إسبرطة بصفة خاصة بوصفها مثال المدينة التى تتجه نحو الحرب، والغلبة، والهيمنة على الأجانب. ويبدو أن هناك بديلين للتوجه الإسبرطى وهما: عدم التدخل فى شئون المدن الأخرى، أو توجه «فعال وسياسى» يحتوى بأقصى حد على القيادة أو الحكم «السياسى» للمدن الحليفة. والحالتان البديلتان للمشاركة فى الحياة السياسية عن طريق الأفراد متوازيتان تمامًا. فقد ينسحب الأفراد من السياسة مثل الأجنبى أو الفيلسوف، ويشاركون فى السياسة بطريقة «سياسية» بأن يحكموا ويُحكموا، أو يحاولوا أن يمارسوا السطوة أو حكم الطغاة على أقرانهم من المواطنين.

ومع ذلك فإن هذه الموازاة مضللة بالفعل، ويشير التباين إلى المشكلة التى اهتم بها أرسطو أساسًا. إذ لا ينظر أحد إلى السطوة أو الطغيان على أنه طريقة لائقة للحياة بالنسبة للأفراد داخل المدينة. بيد أنه يبدو أن معظم الناس يفترضون أنه لا يوجد اختلاف بين السطوة والحكم السياسى عندما يكون بشأن الأجانب، و «لا يخجلون من أن يفعلوا بالنسبة للآخرين ما ينكرون أنه عدل أو مفيد بالنسبة لهم». ويبدو أن هذا هو وجهة نظر حتى أولئك (أو بعضهم) الذين يعتقدون أن الطريقة الفعالة والسياسية للحياة هى الطريقة الوحيدة بالنسبة للإنسان، أعنى بالنسبة للإنسان الذى يهتم بآداء واجبات نبيلة وكسب الشرف. وبمعنى آخر يبدو أن هناك تغيراً ملازمًا فى فكرة الحكم نفسها حتى إن الأشخاص الجديرين بالاحترام يميلون

إلى تصور أن «ممارسة السلطة على الجميع هو أمر جيد». والدافع إلى الحكم بهذه الطريقة يبحث بصورة طبيعية عن مخرج فى الهيمنة على الأجانب ؛ غير أنه أيضًا خطر موجود دومًا داخل المدينة نفسها، وربما يكون للانغماس فى الدافع فى الخارج انعكاسات فى الداخل، كما يوضح مثال إسبرطة أيضًا. (P7.14.1333^{b}26-36).

ولكى يقدر المرء المنطق الملتوى، الواضح، للحجة كما طورها أرسطو، فإنه يجب ألا يضلله لجوءه إلى الحياة الفلسفية. إن قصد المناقشة هو عدم الفصل فى المزاعم الخاصة للطرق السياسية والفلسفية للحياة بالنسبة للفرد. ويبين أرسطو بصورة واضحة تمامًا فى الكتاب العاشر من كتابه **«الأخلاق النيقوماخية»** أن الطريقة الفلسفية للحياة ممتازة لأولئك الذين يقدرون عليها، غير أنه لا يشير مطلقًا، إلى أن لهذه الواقعة بذاتها نتائج سياسية مباشرة. ففى السياق الحالى لا يهتم أرسطو بالحياة الفلسفية إلا من حيث إنها نموذج أو مماثلة لظاهرة ذات مغزى سياسى. ويشير بصفة خاصة بديل عدم التدخل فى الحياة السياسية من جانب الأفراد فقط، أو لأن هذا البديل له أساسًا مكانة سياسية. وكما يفضل بعض الأرستقراطيين الحياة ذات النشاط السياسى، فإن آخرين يتمسكون بأن هناك «مجالاً أكثر للفعل من جانب أفراد معينين» (١٤)، فهم لكى ينجزوا أعمالا فاضلة، يبتعدون عن أى تدخل فى السياسة، وهو وضع مفضل بصفة خاصة بين أرستقراطيين يعيشون فى أنظمة حكم ديمقراطية مثل أثينا، حيث يتنافس الديماجوجيون على استمالة شعبية، وكان التهديد بمصادرة الملكية يجسد أمرًا قضائيا حقيقيا. وقد يُفترض أن هؤلاء الأشخاص كانوا من بين الحضور المباشرين لأرسطو.

ما هو حل أرسطو لهذه الورطة؟ لأن أرسطو لم يرغب فى أن يشجع انفصال الأشخاص الأخيار عن السياسة، فإنه يستنتج من الناحية الشكلية أن الطريقة الأفضل للحياة بالنسبة للمدينة والفرد على حد سواء هى الحياة العملية أو النشطة. لكن لما كان مهما كذلك بأن يخفف من الميل الملازم للحياة السياسية، أو الأشخاص السياسيين إلى البحث عن قاعدة من أجل ذاتها، أو بدون حدود فإنه يتعهد بأن يعرِّف الحياة العملية أو النشطة من جديد على نحو يغير بصورة أساسية توجه

المدينة الأمثل. إن الطريقة النشطة للحياة، كما يبرهن الآن لا تتعلق بالضرورة بالآخرين تمامًا كما أن الأفكار لا تكون نشطة إلا عندما تكون من أجل نتيجة أكثر بعدًا، ولكن «تلك الأفكار التى تكون كاملة فى ذاتها، ونوع الدراسة وطرق التفكير، هى التى تكون بالأحرى من أجل ذاتها». ويبدو بالفعل أنها «ليست المدن وحدها هى التى تحدد أماكنها بنفسها، وتختار، عن قصد، أن تعيش بهذه الطريقة، فلا تكون نشطة بالضرورة»، بل الأفراد أيضا؛ «وإلا فإنه يصعب أن تكون الآلهة أو الكون - فهم ليست لهم علاقات خارجية سوى نشاطهم الخاص - على درجة عالية من الكمال» ($P7.3.1325^{b}$ 16-29).

ويعود أرسطو فى موضع متأخر فى الكتاب السابع، إلى هذه الموضوعات ويقدمها بإسهاب. إن مواطنى نظام الحكم الأفضل لابد أن تكون لديهم القدرة على أن يؤدوا مهمة السياسة، وأن يشاركوا فى الحرب، بيد أن ما هو أكثر أهمية هو أن تكون لديهم القدرة على أن يظلوا فى حالة راحة وتفرغ من العمل. لأنه كما أن الحرب تكون من أجل السلام، فكذلك يكون العمل من أجل الفراغ، الضرورى، أو المفيد من أجل النبيل. إذ إن النشاط الاقتصادى لا يعدو أن يكون أكثر من نشاط سياسى أو عسكرى يكون بذاته غاية الحياة الأفضل، فالناس ينشغلون من أجله بأنشطة عملية أخرى لكى يكفلوا الفراغ، والأشياء التى يستمتعون بها فى الفراغ. ولا تختص السعادة بالمعنى الحقيقى بالعمل وإنما تختص بالفراغ (cF. NE $10.7.1177^{a}$ 4-15). ومن ثم فإن نظام الحكم الأفضل يتوقف على وجود تنوع من الفضائل. فالشجاعة والتحمل فضيلتان مطلوبتان لتدعيم نشاط السياسة والحرب؛ والاعتدال والعدالة فضيلتان مطلوبتان أيضًا فى العمل والفراغ، على الرغم من أنهما مفيدتان بصفة خاصة بالنسبة لوقت السلام والفراغ، «لأن الحرب تجبر الناس على أن يكونوا عادلين ومعتدلين، غير أن التمتع بالسلام والحظ الجيد يميل إلى أن يجعلهم متغطرسين. «بيد أن هذه الفضائل ليست كافية بوضوح؛ لأن أرسطو يضيف أن نظام الحكم الأفضل يحتاج أيضًا بغية البطالة وحدها، إلى الفلسفة ($p7.15.1344^{a}$11- 34).

هل أرسطو إذن «أنعش نظام الحكم» (لنقتبس نقده لمحاورة **القوانين** لأفلاطون) أخيرًا بحكم الملوك ـ الفلاسفة كما عرضه أفلاطون فى محاورة **الجمهورية**؟ لا يمكن إقرار نتيجة كهذه. إذ إن أرسطو يذهب إلى تفصيلات معقولة لكى يبرهن على أن الطريقة الأفضل لحياة الناس بوجه عام هى الحياة العملية أو السياسية، ولا يوجد شيء فى التربية مُعد بالتفصيل فى الكتب الأخيرة من كتاب **السياسة** لا يقترح أن أرسطو يفترض قدرة على الفلسفة فى كيان مواطنى نظام الحكم الأفضل أو جزء منه(١٥). يبدو أن أرسطو يقرر، بالفعل، أن الفلسفة ليست غير ضرورية فحسب للحكام الملوك، وإنما هى عائق إيجابى لهم، من حيث إنهم يتميزون عن قبول لنصيحة وإقناع من أولئك الذين يتفلسفون بحق (١٦) . وليس هناك سبب للاعتقاد أن أرسطو ينظر إلى حكم الفلاسفة على أنه إمكان سياسى خطير. فعندما يتحدث عن «الفلسفة» فى هذا السياق، فإن ما يبدو بالتالى أن ما يدور فى خلده ليست الفلسفة بمعنى التأمل النظرى، وإنما المعنى الواسع للفظ، الذى يكاد يقترب من معنى «الثقافة». وعندما ينقد أرسطو أفلاطون فى الكتاب الثانى لاعتماده على نظام من الشيوعية منظم على أساس دستورى، لكى يكفل وحدة نظام حكم «**الجمهورية**» وسعادته، بدلاً من اعتماده على «التربية» التى إن جاز التعبير «عادة، وفلسفة، وقوانين» (P2.5.1263^{b}37-40)، فإنه لم ينس أن أفلاطون نفسه اعتمد على الفلسفة بدلًا من اعتماده على الدساتير من حيث هى كذلك. إن ما يريد أن يفترضه هو أن أفلاطون اعتمد على الفلسفة بالمعنى الدقيق أقل من اعتماده على الفلسفة بالمعنى الواسع. وتكمن الفلسفة بالمعنى الأخير مع ذلك فى الثقافة المرفهة للموسيقى والشعر.

ولا يمكن أن نعالج هنا بصورة كافية، المناقشة المعقدة (والتى من الواضح أنها لم تكتمل) للتربية والثقافة التى تحتل بقية كتاب «السياسة». ولكى نفهم هذه المناقشة، يجب أن نقدر الإحراج البلاغى الذى واجهه أرسطو فى محاولة أن يجد حجة مقبولة لمحاوره الصلب العنيد، حجة قد تبدو عاطفية فحسب، أو ذات نغمة متواضعة، ولقد كان أرسطو فى عرضه لمتعة الأدب والفنون بوصفها غاية الحياة

الأفضل حريصا على أن يلجأ إلى السلطات التقليدية، والتشديد على الطابع اللانفعى للنشاط الذى نتحدث عنه. ومع ذلك فإنه يبدو بناء على فحص دقيق، أن أرسطو يريد أيضًا أن يقول إن التربية ـ أعنى الأخلاقية أو العقلية ـ ليست مسألة خاصة بالشباب وحدهم، أو أن المتعة المثقفة للناضجين تخدم فى الوقت نفسه بوصفها نوعًا من التربية على الفضيلة. والقول بأن أرستقراطى نظام الحكم الأفضل يحتاجون إلى هذه التربية، قد يبدو أمرا مُستبعداً عن طريق التعريف. ومع ذلك فإنه حتى الأشخاص «أصحاب النفوس العظيمة» ليسوا، كما يذكرنا أرسطو فى هذا السياق (P7.7.1328a7-8) معصومين من الانفعالات المدمرة التى ترتبط بالجزء النشط من النفس، ويؤكد لنا أرسطو أن التربية فى الصورة العليا من الفضيلة التى يسميها «بالفطنة» قد يكون لها متطلبات تخصها. وليس من الممكن أن نفعل أكثر من التلميح إلى الإشارات التى يقدمها أرسطو وهى أن الأداة الرئيسية للتربية مفهومة هكذا هى الشعر التراچيدى الذى يُحدث تنفيسًا عن انفعالات النفس (P8.7.1342a10-15). وبذلك يحاول أرسطو، كما هى الحال فى نواحٍ أخرى، أن يطور تعاليم أفلاطون، وما هو أفضل فقط لكى يحقق هدفه الأساسى.

هوامش

1. Metapbysics E.1.1025^{b}18-28; Topics 6.9 145^{a}15-18; Nicomachean Ethics (hereafter NE) 6.2.1139^{a}26-b4,4.1140^{a}1-23.
2. NE 1.3. 1094b11-27, 4.1095^{a}30-b13, 7.1098^{a}26-b8; Endemian Ethics (hereafter EE) 1.5-601216^{b} 11-17^{a}18.
3. See particularly NE 10.9.
4. Consider particularly 1.1.1214^{a}9-14.
5. Politics (hereafter P) 3.1282^{b} 14-23.
6. Consider NE 10.9. 1181^{b}15.
7. NE 5.6.1134^{a}23-^{b}18; cf. 1.2.1253^{a}29-39.
8. Rhetoric 1.4.1359^{b}19-23.
9. Consider P 5.7.1307^{b}1-19, 8.1307^{b}29-38.
10. Consider also in this connection P7.7.
11. NE 8.12.1162^{a}16-19; cf. EE 1242^{a}21-26.
12. P 7.10.1330^{a}31-33, 1.13.1259^{b}33-60^{a}7.
13. P 7.6.1327^{a}40-^{b}6; cf. 14.1333^{b}36-34^{a}2.
14. P 7.201327a40-b6;cf. 14.1333b36-34a2.
15. Consider P7.14.1333a27-30.
16. Aristotle , fr. 647 Rose (cited inThemistius, Orations 8.128 Dindorf).

قراءات

A. Aristotle. Nicomachean Ethiics, Books, III-V,X.
   Aristotle. Politics, Books I-IV, VII.
B. Aristotle. Nicomachean Etbics, Books II, VIOIX.
   Aristotle. Politics, Books V-VI, VIII.

ماركوس توليوس شيشرون
(١٠٦ - ٤٣ ق.م)

لقد أعطى قلة من أولئك الذين حاولوا أن يقدموا عرضًا نسقيا لتطور الفلسفة السياسية، أهمية كبيرة لفكر «شيشرون» M.T. Cicero السياسى. فقد نُظر إليه عادة على أنه واحد من سلسلة المفكرين اليونان والرومان الأقل تأثيرًا وتأثرًا من الذين جاءوا فى أعقاب أفلاطون وأرسطو(*). وإذا نظرنا إليه على أنه هاو للفلسفة وليس دارسًا جادا لها، فإنه يُحكم على فكره بوجه عام، بأنه انتقائى،ولا يتّسم بأى اتساق كبير مما يميز المذهب،ولا يتميز كذلك بعمق الفهم. ويُنظر إلى أعماله السياسية بوجه خاص مثل **الجمهورية، و القوانين**، على أنها لا تعدو أكثر من محاولات طموحة لتبرير المثل العليا للنظام الأرستقراطى المحتضر (الآخذ فى الزوال) وممارساته. ويُعتقد أن قيمته بالنسبة للطلاب الذين جاءوا بعد ذلك لا تكمن فيما يقوله هو نفسه عن المسائل الجوهرية للفلسفة السياسية وإنما تكمن فى التفسير المفصل الذى يقدمه لنظريات المدارس العديدة للفلسفة اليونانية النشطة فى عصره ومحاولة تكيف هذه النظرية مع بيئة روما السياسية والفعلية التى تختلف عنها اختلافا جذريا. ويُعتقد أن عبقريته الخاصة تتمثل فى المهارة التى أكد بها تعاليم تلك المدارس المتنوعة والمتصارعة أحيانًا، وجعلها من ثم متاحة فى صورة تناسب الذوق الرومانى، وتكفى لإشباع متطلبات العقل الرومانى العملى.

ويحتوى هذا التقييم على قدر من الحقيقة. ومع ذلك فإنه يفشل فى تقديم دراسة جادة لمنهج شيشرون، أو لعرضه فى معالجة الموضوعات الفلسفية بالطريقة التى عالجها بها؛ دع عنك جوهر تفكيره. ولذلك فإنه لا يفى بذلك الفهم الجوهرى لتحليل مقنع.

(*) من المعروف أنه لم يكن للرومان عموماً فلسفة أصيلة بل كانوا عالة على اليونان، وكان شيشرون خطيبا معروفا، لكن لا نجد فى كتبه مذهبا متماسك الأجزاء. فقصر جهده على تدوين ما أعجبه مما قرأ وسمع فوضع ما يسمى «بالمقالات الأكاديمية» و«غايات الخيرات والشرور» و«المقالات التوسكولامية»، وهى حوار يدور فى قصر فى توسكولوم (المراجع).

وقد حاول شيشرون، بوصفه سياسيا ودارسًا جادا للفلسفة، أن يضع في كتاباته موهبته المرموقة وخبرته من حيث إنه ضليع في البلاغة في خدمة الفلسفة، أي في خدمة ما يفترض أنه «الهبة الأكثر ثراء، والأكثر وفرة، والأكثر سموا ورفعة، من الآلهة الخالدة لبني البشر»[1]. إن مهمته كما يتصورها هي أن يدخل الفلسفة إلى روما. وهو لا يعني بالفلسفة التعاليم الدجماطيقية لهذه المدرسة أو تلك، وإنما طريقة للحياة. والمهمة ليست سهلة إذ تنظر أغلبية الناس إلى الفلسفة باستمرار «بريبة وشك وكراهية»، وبصفة خاصة أولئك الذين تتجه أذواقهم إلى ما هو عملي أكثر مما هو نظري[2] إنها موضع شك وريبة بصفة خاصة إذا اعتقد أنها ذات أصول أجنبية. إن الصعوبة العادية لإدخال ما يخالف الذوق والفكر الشعبي في جميع الأزمنة تمتزج بواقعة أن هذه التعاليم ذات أصل يوناني بالتالي عند شيشرون. ولا يستطيع المرء أن يغفل ما يذهب إليه شيشرون وهو ضرورة تخفيف الوطء على الإحساسات الرومانية، وتقديم تبرير مقنع لوجود الفلسفة في روما، إذا أراد أن يقدر درجة الحيطة التي يشعر بها أنه مجبر على الاقتراب من هذه المهمة.

يدعي شيشرون أنه شاك أكاديمي في كل أعماله؛ أي أنه عضو من أعضاء تلك المدرسة الفلسفية التي تكمن أصولها في الأكاديمية الأفلاطونية، ولكنها أكدت في عصره الخاص أن استحالة المعرفة المطلقة هي موضوعها الأساسي. لقد أكد الشكاك أن الإنسان من حيث إنه إنسان، محصور في آراء ذلك الذي يكون أكثر أو أقل احتمالاً. وعلى الرغم من أن الإنسان قد يحاول أن يبلغ درجة أعلى من الاحتمال عن طريق فحص الأهمية النسبية لكل الآراء، كما فعل سقراط، فإنه لا يكون متأكداً على الإطلاق، في أي مسألة في بحثه من يقين مطلق. إنه يجب عليه أن يسلك، إذا اختار أن يفعل، وهو على وعي بأن المبادئ التي ترشد سلوكه تظل إشكالية[3].

وبينما قد يكون المذهب الشكي وتعليق الحكم النهائي الذي يستلزمه مقبولين من الناحية الفلسفية، إذا أُخذت وجهات النظر هذه بجدية وطورها معظم الناس إلى أقصى حدودها المنطقية، فإن النتيجة قد تكون مفجعة تمامًا من الناحية السياسية.

فالاعتقاد ـ مثلاً ـ أن المعيار المقبول بوجه عام لما هو عادل وظالم ينقصه، ولابد أن ينقصه، أى أساس عقلى تام أو يمكن الدفاع عنه قد لا يزعج المفكر النظرى، ومع ذلك، فإنه إذا أثر بوضوح على ذهن عامة الناس، حتى إنه يهز الثقة العامة في صحة هذا المعيار فإن التمسك به بإخلاص، أو بأى معيار يقوم على أساس واه هكذا وتعسفى أساسًا، يبدو تمسكًا أحمق. وقد يؤدى هذا الفهم إلى شك يتفشى حتى فى صدق تلك المبادئ التى ربما تكون أساسية لوجود النظام السياسى، إذ يفضل المواطنون الصالح العام على خيرهم الخاص مثلاً.

لقد كان شيشرون على وعى تام بالأثر القلق الذى يحدثه المذهب الشكى، وربما الفلسفة من حيث هى كذلك على المدينة أى على المجتمع السياسى. فقد تهز الحقيقة المجردة، أى الحقيقة الفلسفية، الأسس الخالصة لنظام سياسى معين.ولم يستطع شيشرون، خلافًا لبعض أعضاء مدرسته الأقل فطنة، أن ينظر إلى إمكان حدوث ذلك برباطة جأش. لقد كان على وعى بالاعتماد المطلق للفلسفة على المدينة، ومن ثم بضرورة الفلسفة، إذ كان يجب أن تبقى وتحيا، وتهتم بتطوير نظام سياسى جيد.ولا يمكن أن توجد الفلسفة إلا داخل نظام كهذا. إن الفيلسوف لابد أن يوجهه، إن صحَّ ذلك، فهمه لحاجات المدينة، وللنتائج العملية لتعاليمه.فيجب عليه ألا يخاطر بالعماء الذى ربما ينتج من فحص نسقى وعام لا يرحم للمبادئ التى تكون أساسًا لنظام معين وتوجهه، حتى نظام يتراءى له أن به خللاً وعيبًا، دون أن يعطى اهتمامًا للبدائل. فالحكومة التى بها عيب؛ أى الحكومة التى تكون دون مستوى الحكومة المثالية، قد تكون أفضل من عدم وجود حكومة على الإطلاق. وبالتالى لابد أن يبدأ الفيلسوف بفهم لما هو ممكن، وأيضًا لما هوَ مرغوب، ويوجه مجهوداته بدورها إلى تطوير أحوال نظام سياسى معين، بدلًا من أن يوجهها إلى تدميره.

ينشأ إصرار شيشرون على استخدام شكل المحاورة بوصفها أداة لتعليمه من تأمله لعلاقة الفلسفة بالمدينة، كما ينشأ من جهة أخرى من تفضيله، بوصفه شاكًا، ومعجبًا بأفلاطون (الرجل الأكثر حكمة وتعليمًا الذى أنجبته اليونان)(٤)،

للمنهج السقراطي. لقد فرض هذا التصميم، كما يؤكد في مؤلفه « **المجادلات التوسكولانية**»(*)، رغبة في «أن يخفي آراءه الخاصة، لكي تريح الآخرين من الخطأ، ويبحث في كل مجادلة عن الحل الأكثر ملاءمة»[٥]. تشترك المحاورة في تصوير آراء متناقضة وفحصها. وهي تسمح للكاتب أن يركز انتباهه على القيم النسبية للمواقف التي فحصها، بينما تفترض في الوقت نفسه مضمون تفكيره الخاص واتجاهه، بدلاً من الكشف عنه. إن صورة المحاورة تسمح للكاتب أن يوجه المناقشة، بيد أنها تضع عبء تتبع الحجة إلى نتيجتها على القارئ.

لقد رأى شيشرون، كما رأى أفلاطون قبله، إمكانات المحاورة بوصفها عملًا من أعمال الفن، أعني عملًا يتألف بإحكام حتى إن كل عنصر من عناصره، مثل: المكان، والزمان، وأفعال الشخصيات وأحاديثها، تلعب دورًا في تطوير البحث[٦]. ولا يكتشف سوى القُراء المنتبهين دلالة هذه اللمسات الإضافية، وينساقون، بالتالي، إلى أن يروا أن التعاليم النافعة التي توجد على السطح ويفهما حتى القارئ العادي بسهولة، لا تستوعب مضمون التعليم، أي أنهم يرون في أحسن الأحوال أنها حقائق جزئية، ويحاول شيشرون، عن طريق المحاورة، أن يؤكد ما هو مفيد ونافع من الناحية السياسية، بينما يخفي في الوقت نفسه عن أعين الجميع، ماعدا التلاميذ الجادين، تلك الحقائق الأكثر شمولًا التي ربما تجعل الحياة السياسية صعبة، أو مستحيلة بالنسبة لعامة الناس. إنه يحاول بهذه الطريقة أن يفي بمسئوليته بالنسبة للفلسفة والنظام السياسي.

إن جوهر تعاليم شيشرون السياسية بصفة خاصة موجود في محاورتين هما « **الجمهورية**» و « **القوانين**». كل محاورة تستهدف تسجيل محادثة مبكرة بين الرومان عن الأشياء السياسية. ففي محاورة **الجمهورية** حدثت المحادثة التي يزعم شيشرون أنه رواها أثناء عطلة رومانية في عام ١٢٩ ق.م، أي ما يقرب من سبعين سنة قبل كتابة المحاورة. تستغرق المحاورة يومًا من الأيام الثلاثة التي استغرقها الحديث بين أشخاص ينتمون إلى دائرة سيبيو، وهي مجموعة ربط أعضاؤها

(*) حوار يدور في قصر في توسكولوم وهي مدينة رومانية قديمة تقع جنوب شرق روما (المراجع).

بوصفهم سياسيين رومان ما حققوه من إنجازات باهتمامهم بالفلسفة. وتتكون محاورة **الجمهورية** من ستة كتب، خُصص اثنان منها لكل محادثة يومية. ولا يبدو شيشرون، ويتحدث بالتالي باسمه، إلا بوصفه كاتب المقدمة الملحقة بالكتاب الأول، والثالث، والخامس. وتقوم محاورة **القوانين** بتسجيل محادثة أكثر حداثة، وهي محادثة استمرت يومًا واحدًا، بين شيشرون، وأخيه «كونتيوس» Quintus، وأتكيوس Otticus وهو صديق أبيقورى. ولقد اعتقد بوجه عام أن محاورة **القوانين** تحتوى أيضًا، أو يجب أن تحتوى على ستة كتب، غير أن الجزء العظيم من الكتب الثلاثة الأولى يظل متاحًا لنا، أما بقية المخطوطة فقد فُقدت.

ولم يكن الزمان أكثر رحمة بالنسبة لمخطوطة محاورة **الجمهورية** . إذ فُقد نص هذه المحاورة منذ أكثر من سبعة قرون، ما عدا الجزء الذى خُصص لحلم سيبيو Scipio(*)، وعدد من الاقتباسات المتناثرة خلال أعمال كتّاب كانوا على علم بالنسخة الأصلية؛ مثل أوغسطين. لم تبق سوى شذرات، ربما ثلث العمل الكامل، عندما اكتُشفت نسخة من المخطوطة فى مكتبة الفاتيكان عام ١٨٢٠ . ونظرًا للطابع غير المتكامل لنصوص محاورتى **الجمهورية و القوانين**، ولا سيما محاورة **الجمهورية**، فإن أى تفسير لتفكير شيشرون السياسى يظل مؤقتًا فى نواحٍ مهمة.

السؤال الأساسى الذى اهتم به شيشرون فى هذين العملين هو ما يوجه الفلسفة السياسية الكلاسيكية كلها، أعنى ما هو أفضل نظام سياسى؟ وتتجه محاورة **الجمهورية**، المحاورة الفلسفية بصورة أكثر من المحاورة الثانية، إلى إجابة عن هذا السؤال؛ فى حين أن محاورة **القوانين** تتجه إلى تلخيص رسم الإطار الدستورى والقانونى لهذا النظام. وتفترض إجابة عن السؤال المحورى بالطبع تأملاً فى عدد من الأسئلة التى تتصل بهذا السؤال، على الرغم من أن التأملات نفسها قد لا تكون متضمنة فى الأعمال الأكثر شعبية، والأقل شمولاً ودقة.

ومن الأسئلة التى لها علاقة بالسؤال المحورى ذلك السؤال الخاص بالحياة الصحيحة بالنسبة للإنسان، وقد تصدى له شيشرون فى مقدمة الكتاب الأول من

(*) سيبيو قائد رومانى شهير اختاره شيشرون كأحد أبطال محاورة الجمهورية (المراجع).

محاورة **الجمهورية**. والسؤال هو: ما هو أسمى ـ أى الحيـاة النشطة ـ الحياة العملية أم الحياة السيـاسية، حياة السياسى، أم حـياة التأمل؛ أعنى الحياة الفلسفـية؟ واهتمام شيشرون بهذه القضية ليس اهتمامًا نظريا، وإنما يحث عليه ميل متزايد، يحض عليه فلاسـفة مـعينون بين الرومـان، بصفـة خاصة الأبيـقوريين، لكى يطعنـوا فى المجال السيـاسى، وينسحبوا من المشـاركة فى المسائل السيـاسية. لقد ذهب أبيـقور إلى أنه «يجب أن نخلص أنفسنا من سجن المصـالح السياسية». إن اهتمام شيـشرون بمصير الدولة يحتم أن تتجه ملاحظاته الافتتاحية فى محاورة **الجمهورية** إلى الغاية العملية الخاصة بالدفاع عن الحياة السياسـية. ولكى يحقق هذه الغاية يفحص الحجج العامة التى تحـبذ الانسـحاب، وعندمـا نقر لهـا بدرجة من الصـدق، يفتـرض أنه يمكن أن يُنسب لها أهمية قلٰيلة عندما يُنظر إليها على ضوء مسئولية الفرد بالنسبة لهذه المدينة ولطبيـعتـه الخـاصة، وعلى ضـوء الأمجـاد التى يتم اكتـسابهـا داخل الميدان الـعام. ويبرهن فضلاً عن ذلك على أنه من المحال والخلف أن نفترض أن الفضيلة يمكن أن توجد فى فراغ:

«إن وجود الفضيلة يتوقف تمامًا على استخـدامها، واستخدامها النبيل هو حكومة الدولة، وتحـقيق تلك الأشياء التى يرددها الفـلاسفة على أسماعنا باستمرار، ويكون ذلك بالفعل، لا بالكلمات»(٧).

ولابد أن يحكم على الشخص الذى يكتـشف مبادئ الفضيلة ويجـبر الآخرين على أن يعيشوا طبقًا لها، أعنى السياسى، بأنه يفوق، حتى فى الحكمة، أولئك الذين ربما يتأملون فى هذه المـسائل، لكنهم يمتنعون عن أى مـشاركة مـباشرة فى الشـئون السياسية. ويبدو أن موقف شـيشرون من هذه المسألة واضح، وهو أنه يجب تفضيل الحيـاة العملية على حيـاة التأمل. ومع ذلك، على الرغم من الحمـاس الذى يقدم به شيـشرون رأيه، فـإن هناك بعض الإشارات الـتى لا ينظر فيـها إلى أن القـضيـة قد حُسمت. فمدحه فى الافتتاحيـة ليس مطلقًا، أى أن حياة السياسى، عندما «تستحق المدح»، و«توصل إلى الشـهرة»، ليست حـياة سـعيدة، ولا تُخـتار ببـساطة من أجل ذاتهـا. ويتـضـح فى الحـال أن ضـرورة الواجب والإحـسـاس به يـكونان أسـاسًـا لاختيارها.

ويؤكد الطابع المؤقت لهذا الرأى الأول واقعة تذهب إلى أنه يُعاد فتح المسألة من جديد بصورة مباشرة بمجرد أن تبدأ المحاورة بالمعنى الصحيح. وعندما سُئل «سيبيو»، الشخصية الأساسية فى المحاورة، فى المشهد الافتتاحى أن يعطى رأيه فى الخبر الذى يقول إن شمسًا ثانية لوحظت فى السموات، عبّر عن تفضيل لما يسميه بالموقف السقراطى بالنسبة لهذه المسائل، وهو موقف يتجنب الأسئلة النظرية على اعتبار «أنه يصعب على الفهم البشرى أن يسبر أغوارها.. أو أنها ليست ذات أهمية على الإطلاق بالنسبة للحياة البشرية»(٨). ومع ذلك، فإن سيبيو تخلى عن هذا الموقف خلال وقت قصير. فهو لا يسلم فحسب باهتمامه الخاص بدراسات نظرية تأملية والأهمية المباشرة لهذه المعرفة، وربما ضرورتها، بالنسبة للشخص النشط، بل يسلم أيضًا بالنقص الكامل لتشديده المبكر على اعتبارات عملية أو دنيوية:

«منْ ينظر بالفعل إلى شخص على أنه أغنى من الشخص الذى لا ينقصه شىء تحتاج إليه طبيعته، أو على أنه أكثر قوة من شخص يحقق كل ما يناضل من أجله، أو أنه أسعد من شخص متحرر من كل انشغال البال، أو أنه أكثر أمنًا فى ثروته من شخص لا يمتلك إلا، كما يقول المثل، ما يستطيع أن يحمله من حطام السفينة؟ ما هى السلطة، ما هى الوظيفة، ما هى المملكة، التى يمكن تفضيلها على حالة الشخص الذى يحتقر كل الممتلكات البشرية، أى ينظر إليها على أنها أدنى وأقل من الحكمة، ولا يفكر فى أى موضوع على الإطلاق لا يكون خالدًا وإلهيا؟»(٩).

ويبدو أن «سيبيو» لا يدع مجالا للشك فى تفسير حلمه، الذى تنتهى به محاورة **الجمهورية**، فى تفضيله الخاص للحياة الفلسفية بدلاً من الحياة النشطة من حيث إنها حياة التفوق البشرى. إن الحياة السياسية، كما يتضمن الحلم، واجب ينبغى أن يتعهد به الإنسان طيلة حياته على الأرض. ويبدو أن السلطة والمجد؛ والجزاءات الدنيوية التى تُمنح للسياسى، الجزاءات التى يتحدث عنها شيشرون بألفاظ متوهجة فى افتتاحية الكتاب الأول، سريعة الزوال، وتخلو من المعنى فى

التحليل النهائى. والتعويض الحقيقى لتضحيات السياسى هو الجزاء الإلهى، أعنى حياة السعادة الخالدة والتأمل، التى تُمنح له بعد الموت.

بيد أن هناك موقفًا آخر لابد من النظر إليه، وهو أن «سيبيو» يفترض فى موضع آخر فى محاورة **الجمهورية** أن الحياة المرغوب فيها بصورة كبيرة ليست هى الحياة النظرية التأملية، وليست الحياة النشطة، بل هى تلك الحياة التى تصور «اتحاداً للتجربة فى تدبير الشئون العظيمة عن طريق دراسة لتلك الصناعات الأخرى وإتقان لها»؛ أعنى حياة السياسى الذى توسع الفلسفة آفاقه (١٠). وعلى الرغم من أن شيشرون لم يخل من الغموض فى هذه المسألة برمتها، فإن ثمة سببًا للشك فى أن موقفه الوسط يكوِّن رأيه النهائى. لقد افترض من قبل إمكان التناقض بين البحثين ولا يمدنا تاريخ اليونان والرومان إلا بقليل من نماذج أولئك الذين جمعوا، بحق، البحثين بأى درجة من النجاح. فلماذا إذن يدخل شيشرون هذا الإمكان الثالث؟

إن مهمة شيشرون المبدئية هى أن يستعيد أولوية المجال السياسى. ومع ذلك، فإن هذه الاستعادة يوجهها وعى بحدود الحياة السياسية أو الحياة النشطة. إنه يحاول أن ينقل بعض الإحساس بهذه القيود إلى أولئك الذين يكونون فلاسفة بالقوة من بين قرائه. وأن يبين لهم من ثم السمو المطلق للحياة الفلسفية. كما أنه يحاول فى الوقت نفسه أن يحذرهم من أنه يجب على الفيلسوف أن يهتم على الرغم من هذه القيود بمصير الدولة سواء بصورة مباشرة أو غير مباشرة. إنه يفترض أن ما هو أسمى من الناحية النظرية قد يذعن أحيانًا لما هو ضرورى، لما هو ذو أهمية مباشرة وعاجلة لمعظم الناس.

> *لأن بلدنا لم يعطنا، فى حقيقة الأمر المولد والتربية دون أن يتوقع أن يأخذ منا بدوره مساعدة فى مقابل ذلك، إن صحَّ التعبير، كما أنه لم يعمل على راحتنا فحسب حتى إنه منح فراغنا ملجأ آمنًا، ويمنح راحتنا ملاذًا هادئًا للحظات*(11).

يجب على الفيلسوف أن يكون على استعداد فى أوقات معينة لأن يتخلى عن

اهتمامه بالموضوعات «الأزلية والإلهية»، وأن يضع مواهبه الخاصة فى خدمة الدولة. ولم يتم إدخال الاحتمال الثالث للتشديد على هذه المسئولية المزدوجة فحسب، بل لتقديم نموذج للكثيرين الذين لا تكمن مواهبهم أو ميولهم فى اتجاه الحياة الفلسفية، وإنما للذين لهم مع ذلك وظائف سياسية مهمة. فهؤلاء الأشخاص حكماء فى سعيهم إلى الحياة التى تقترب من الحياة المثلى، على الرغم من أنها تفتقر إليها بالضرورة، أعنى حياة الفعل التى تضيؤها الفلسفة.

وبعد أن أُلقى الضوء على مسألة الحياة الصحيحة بالنسبة للإنسان، سمح «ليليوس» Laelius(*)، المساهم الذى يعتقد أن المعرفة النظرية مستحيلة، أو على الأقل لا تتناسب مع الوضع البشرى بإدخال مسألة أفضل نظام للحكم. وتسير المناقشة التى تلى ذلك فى خطين هما:

١ـ محاولة لحسم المسألة موضع النقاش؛ أعنى بحث طبيعة الأمور السياسية، ومن ثم طبيعة أفضل نظام للحكم، على المستوى النظرى.

٢ـ محاولة لبيان فعلى عن طريق تقديم نموذج تجريبى هو الجمهورية الرومانية كما وُجدت منذ سنوات سابقة على وجودهم هم أنفسهم، أى ما يحاول الحديث، أى الاستدلال أن يوضحه.

لقد أحدث التشديد على هذا المنظور الثنائى فى بعض الأحيان اتهامًا مؤداه أن عمل شيشرون لا يعدو أن يكون سوى تبرير لنظام حكم رومانى سابق. وهذا الفهم يغفل منذ البداية تأكيده الواضح أن البحث موجه إلى اكتشاف مبادئ سياسية مشروعة بصورة كلية؛ أى مبادئ مخططة «لتطوير الأساس الراسخ للدولة، وتقوية المدن، وشفاء لكل أمراض الشعوب»(١٢). فهو يؤكد فى محاورة **القوانين** أننا لا نشرع قوانين من أجل الشعب الرومانى بصفة خاصة، وإنما لجميع الأمم الفاضلة والمستقرة»(١٣). ولا يؤثر وجود أو غياب نموذج تجريبى على إمكان هذا البحث. وبالنسبة لاستخدامى دولتنا الخاصة كنموذج، فإننى أفعل ذلك، لا لكى تساعدنى على أن أعرِّف أفضل الدساتير (لأنه يمكن فعل ذلك دون استخدام أى نموذج على

(*) البطل الثانى من أبطال محاورة «الجمهورية» لشيشرون (المراجع)

الإطلاق)، وإنما لكى تبين، عن طريق التوضيح من التاريخ الفعلى للدولة الأعظم من كل الدول، ما يحاول العقل والحديث بيانه[١٤].

كما أن أولئك الذين يتهمون شيشرون بأنه يحاول فقط أن يستعيد الدستور الجمهورى للعصور الغابرة يغفلون افتراضًا ضمنيا فى محاورتى **الجمهورية والقوانين**، وهو أن الجمهورية الرومانية، أى النموذج، حتى عندما كانت فى ذروتها، كانت تفتقر إلى المثل الأعلى الذى يكشف عنه الحديث. ولا تطابق صياغة القوانين التى أجملها شيشرون فى محاورة **القوانين**، صياغة الدولة المثالية التى تُكتشف بالحديث، صياغة الجمهورية الرومانية فى أى عصر فى تاريخها. ويؤكد «كنتيوس» Quintus أن المشاركين فى محاورة القوانين «لم يسردوا ببساطة القوانين الفعلية لروما، بل حاولوا استعادة القوانين القديمة التى فُقدت، أو إصدار قوانين جديدة» [١٥]. أما الانحرافات الخاصة التى نشأت عنها القضية من الناحية التاريخية فهى تلك التى يمليها العقل؛ وهى المعيار الأقصى للقانون والعدالة. ويمثل مركب القديم والجديد الذى ينتج محاولته لأن يسد الثغرة بين الميل الشعبى أو الميل ما قبل الفلسفى لتوحيد ما هو جيد بما هو قديم؛ أعنى الموروث، والتوحيد الفلسفى لما هو جيد بما هو طبيعى؛ أى ذلك الذى يمليه العقل. وعن طريق دفع العقل على أن يؤثر على القوانين الموجودة بدلًا من البداية من جديد، يحاول شيشرون أن يحافظ على معنى جوهرى للاتصال مع الماضى، ومعنى احترام الموروث الذى يوجد عادة فى الجماعة السياسية.

هناك أسباب عملية معينة بالطبع لاستخدام نموذج تجريبى. ولابد أن يُعطى بحث شيشرون، الذى هو يونانى فى المنهج والنتائج، طابعًا رومانيا إذا كان ينبغى أن يبرهن على أنه ملائم للذوق الرومانى. ومن ثم، فإن مهمته ستكون بسيطة للغاية، وبرهانه أكثر إقناعًا، لو أنه استطاع أن يوضح فهمه لطبيعة الأشياء السياسية بنموذج عينى ملموس، وليس ببساطة أى نموذج، بل النموذج الرومانى، بدلًا من «دولة الخيال» التى يقال إن أفلاطون عالجها.

يبدأ البحث بعبارة لـ«سيبيو» عن الخصائص الأساسية للدولة على النحو التالى:

«فالكومنولث إذن هو مصلحة الناس المشتركة، والناس لا يقصد بهم كل مجموعة من الأفراد يجتمعون حيثما اتفقوا، بل يقصد بهم أولئك الذين يجتمعون في أعداد كبيرة من الأفراد الذين يربطهم توافق رأى مشترك بصدد القانون والحقوق والرغبة في المساهمة معا فيما يعود عليهم جميعا بالنفع المشترك»(١٦).

ويكفُّ هذا الترابط عن أن يكون دولة عندما لا توجهه الغايات ـ أي العدالة والصالح العام ـ التي توجد من أجلها. يؤكد «سيبيو» أن الدولة طبيعية من حيث إنها ضرورية لتحقيق حياة سعيدة وفاضلة. وهي لا توجد كما يفترض بعض الفلاسفة، بسبب أي ضعف للطبيعة البشرية، وإنما بسبب «روح اجتماعية معينة غرستها الطبيعة في الإنسان»(١٧). فالإنسان ليس «مخلوقًا يعيش بمفرده، أو مخلوقًا غير اجتماعي، بل هو مدفوع بطبيعته الخالصة إلى أن يبحث عن صداقة أقرانه. ولا تقل حكومة الدولة في طبيعتها عن ذلك؛ لأنه بدون هذا الترتيب «يكون الوجود مستحيلاً بالنسبة للعائلة والمدينة والجنس البشري قاطبة، والطبيعة والكون نفسه»(١٨). وعندما تتكون المدينة بصورة ملائمة، فإنها تعكس المبدأ الهرمي الذي يساوي في الامتداد الطبيعة كلها؛ أي أن الوجود الأدنى يخضع في كل حالة لذلك الوجود الأعلى.

تحدد شخصية الدولة أساسًا «الترتيبات من جهة الحكام»، أعني صورة الحكومة (١٩). والصور الثلاث البسيطة هي: الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية. الصورة الأولى من هذه الصور، أي حكم شخص واحد، تتصف بالحنو affection: «فاسم الملك يبدو مثل اسم الأب بالنسبة لنا»(٢٠)؛ أما الصورةالثانية، أي حكم القلة الأفضل، عن طريق النصيحة أو الحكمة، أما الصورة الثالثة، فهي حكم الجميع عن طريق الحرية. وعلى الرغم من أن الملكية يوجهها ما هو أفضل، وتكون الديمقراطية أسوأ الصور البسيطة، فإن كل صورة من الصور الثلاث قد تقدم حكومة كريمة وراسخة لأن الظلم والجشع لا يحطمان الرابطة الأصلية للاتحاد والارتباط. إن كل صورة من الصور البسيطة لا تحتوي داخلها، لسوء الطالع، على عيوب معينة فحسب، وإنما تحتوي أيضًا على بذور تدميرها الخاص:

«فى ظل الملكيات يكون للرعايا مشاركة ضئيلة للغاية فى تدبير العدالة، وفى المناقشة، لكن فى ظل الأرستقراطيات قلما يكون للجمهور مشاركة فى الحرية، لأنهم يُستبعدون تمامًا من المناقشة بالنسبة للدولة، ومن السلطة، وعندما تكون السلطة كلها فى أيدى الشعب، حتى على الرغم من أنهم يمارسونها بعدالة واعتدال، فإن العدالة الناجمة لا يكون فيها إنصاف؛ لأنها لا تسمح بتمييزات فى المنزلة[٢١].

وفى مقابل كل صورة من الصور الثلاث للحكومة يوجد نظيرها الفاسد ـ أى حكم الطغيان، والحكم الأوليجاركى، وحكم الرعاع ـ ويخدم التاريخ من حيث إنه تسجيل للميل الذى لا مناص منه لكل صورة من هذه الصور إلى أن تنحط إلى ضدها، وإلى أن يحل محل هذه الصور القابلة للانحطاط بدورها صورة أخرى فى المستقبل.

وهكذا فإن السلطة الحاكمة للدولة تشبه الكرة، يختطفها الطغاة من الملوك، ويختطفها الأرستقراطيون أو الشعب من الطغاة، ثم يختطفها حزب أوليجاركى أو طاغية، حتى إنه لا تبقى صورة واحدة مدة طويلة[٢٢].

وبينما يكون من المشكوك فيه عما إذا كان السياسى المستنير يستطيع أن يوقف هذه «الحركة الطبيعية والمجرى الدائرى بصورة دائمة، فإن ثمة طريقة يستطيع بها، على الأقل أن يؤجل الحركة. ويكمن هذا فى إيجاد نظام حكم معتدل، ومتوازن، أى نظام حكم يضم مزيجًا فطنًا من دساتير ومبادئ كل أنظمة الحكم البسيطة، ويبين بدوره «توازنًا للحقوق، والواجبات والوظائف»[٢٣]. لقد استبق تفكير شيشرون فى هذه المسألة عددٌ من المفكرين السابقين، من بينهم أفلاطون وأرسطو، بيد أن مرشده المباشر فى مسألة نظام الحكم المختلط هو المؤرخ اليونانى «بوليبيوس» Polybius (٢٠٥ ـ ١٢٣ ق.م). فلقد افترض «بوليبيوس»، الذى كان يبحث عن تفسير للتضخم السريع إلى حد كبير، والذى لم يكن له مثيل فى الغالب، للقوة

الرومانية، أن المفتاح يكمن فى الطابع المختلط للدستور الرومانى؛ «إذ من المستحيل على المواطن الأصلى أن يقول عن يقين ما إذا كان النظام كله أرستقراطيا، أو ديمقراطيا، أو موناركيا»(٢٤).

> *لأنه إذا ركز المرء عينيه على سلطة القنصل،فإن الدستور يبدو موناركيا أو ملكيا تماما؛ أما إذا ركز المرء عينيه على سلطة مجلس الشيوخ، فإن الدستور يبدو أرستقراطيا أيضًا، وعندما ينظر إلى سلطة الجمهور، فإنه (الدستور) يبدو ديمقراطيا بصورة واضحة(٢٥).*

إن الدستور المختلط يجعل من الممكن تجنب العيوب الملازمة لكل صورة من الصور البسيطة. إنه يمنع التركيز غير السليم للسلطة، ويزودنا بنسق من الزواجر والضوابط. ويفترض شيشرون داخل هذا الإطار أن «للحكام سلطة كافية»، ولقناصل المواطنين رفيعى المقام نفوذًا كافيًا، وللشعب حرية كافية(٢٦).

ومع ذلك إذا تمَّ فحص نظام الحكم المختلط، فإنه يبرهن على أنه أرستقراطى فى النواحى الأكثر أهمية. إذ إن الترتيبات تُخطط لكى تؤكد أن الأرستقراطية، ومن ثم عنصر الحكمة أو النصيحة، يُنسب إليها الدور الحاسم(٢٧). وعندما يكون معيار السلطة من حق الشعب، فإنه يتوقع أن السلطة الفعلية تظل مع مجلس الشيوخ، لأنه يجب أن «تُمنح الحرية بطريقة ما، حتى إن الشعب يحث عن طريق نصوص كثيرة ممتازة على الإذعان لسلطة النبلاء»(٢٨). ويقوم نجاح هذا «الدستور المتوازن والمنسجم» إلى حد كبير على الوجود المستمر لأرستقراطية تمتلك الصفات المعينة التى يصفها شيشرون فى محاورة «**القوانين**». إنه يفترض فى هذه المحاورة أنه يجب أن « تتحرر الأرستقراطية من العار» وأن تكون «نموذجًا لبقية المواطنين»(٢٩) والنموذج الذى قدمه هذا النظام حاسم بالنسبة لسلامة الدولة بصفة عامة :

> *إذ لا يبلغ من الضرر حدا يجعل المواطنين من ذوى المكانة الرفيعة يرتكبون الشر ـ على الرغم من أنه شر فى ذاته ـ مثلما يكون لهؤلاء الأشخاص مقلدون كثيرون. لأنك إذا اتجهت بفكرك إلى الوراء إلى التاريخ المبكر، فسوف ترى أن شخصية معظم رجالنا المرموقين تخرج*

فى الدولة كلها مـرة ثانية؛ لأن أى تغيـر يحدث فى حياة الأشـخاص المرموقين، يحدث فى الشعب كله أيضًا(٣٠).

إذا تم التسليم بأن خاصية الأرستقراطيـة تنحط وتفسد، فمن غير المتحمل، إلى أقصى حد، أن نظام الحكم سـيبقى لمدة طويلة من الزمن. إنه يبرهن، بالتـأكيد، على عجزه، إذا سلّمنا بهـذا الفساد، عن تحقيق الغاية التى يوجـد من أجلها؛ وهى غرس الفضيلة فى المواطنين.

ويلى هذا العـرض للمـبادئ النظرية الـتى تكون أساسًـا لنظام الحكم المخـتلط تفسير «سيـبيو» لتطور الجمهورية الرومانية الأولى وتكوينهـا، أى التوضيح العملى الذى وعد بـه من قبل. وقـد قدم «كاتو» مـرة ثانية المشـهد الذى أُعـد من أجل هذه المعالجـة التاريخية عـن طريق إشارة سيبـيو فى بداية مناقشـة جملة ما. فلقـد تعقب «كاتو»، وهو سياسى رومـانى مرموق من عصر سابق، تفوق الجمـهورية إلى واقعة مؤداها أنها «لا تقوم على عبقرية فرد واحد، وإنما على عبقرية الأكثرية....؛ أى أنها لا تؤسس فى جيل واحد، وإنما فى فـترة طويلة من قرون عديدة وعصور كـثيرة من رجال» (٣١). إنها تقوم على الحكمـة الجمعية، وخـبرة أجيال كثيـرة من رجال. لقد برهنت دساتيـرها وممارساتها على اسـتحقاقـها عن طريق اجتـياز الاختبـار العملى الشاق، أى اختبار الزمن.

تذكرنا أطروحة «كاتو» بصورة مبـاشرة بما طوّره السياسى الإنجليزى «إيدموند بيرك» فى زمن متأخر إلى حد كبيـر. يبرهن «إيدموند بيرك» على أن تفوق الدستور البريطانى يكمن فى واقـعة تقول إنه لم يكن نتـاج اختلاق أو تخطيط واع. فـهو لم «يُصغ بناء على خطة منتظمة، أو بأية وحدة من التـدبير»، وإنما تطورٌ فى مدة طويلة من الزمن، وعن طريـق تنوع من الأحـداث»؛ فـقـد توافـقت الأجـزاء «بالتـدريج، وبصورة غيـر محسوسة، بعـضها مع بعض»(٣٢). ويمثل كمـاله قمة مسار طـبيعى، مسار لنمو بطىء، ومتواصل، وغير واع فى الغالب(٣٣).

إن فهم «بيـرك» يصور خـلافًا جـذريا مع موقف المفكرين الكلاسكيـين. فلقد افترض هؤلاء المفكرون أن نظام الحكـم الأفضل هو نتاج للعقل والتخطيط الواعى.

وثمة دليل على أن شيشرون نفسه يقترب من الآراء الكلاسيكية أكثر من بيرك فى هذه المسألة. ولا يبدو أن الاختلاف الأساسى بين شيشرون والمفكرين اليونانيين الأوائل ينشأ من اختلاف حول المبدأ ـ أى تفوق التخطيط على الحدث ـ بل ينشأ من السؤال عما إذا كانت الخطة الأفضل، من المحتمل أكثر أن تنشأ من مجهودات شخص واحد حكيم، أو من مجهودات سلسلة من الأشخاص الحكماء. ولم يرفض شيشرون ببساطة إمكان أنه يمكن أن تكون الدولة الأفضل نتاج حكمة مؤسس واحد. فهو يتفق مع «بوليبيوس» بالنسبة لإنجازات «ليكورجوس»؛ المشرع الإسبرطى، ويختم تفسيره لإسهامات «روميلوس» فى تطوير النظام الرومانى الناضج بهذه اللهجة:

«ألا تعلم إذن أنه بحكمة رجل واحد لا يظهر شعب جديد إلى الوجود، ثم يترك بعد ذلك كطفل رضيع يصرخ فى المهد، وإنما يترك كامل النضج بالفعل(٣٤).

بيد أن هؤلاء الحكماء المرموقين نادرون. ومن المعقول أكثر أن نخطط على أساس ما نرى أنه الوضع المحتمل للأمور. فمن المحتمل بصورة كبيرة أن هناك سلسلة من أشخاص قادرين إلى حد ما نتوقع أن كل واحد منهم يستطيع أن يطبق بعض دروس الخبرة على مهمة التطوير التدريجي لنظام الحكم.

ويستحق التفسير التاريخى نفسه فحصاً دقيقًا: لأنه لا يبدو أنه يخلو من التهكم. يؤكد لنا شيشرون فى محاورة « **القوانين**» أن التاريخ يتميز عن الشعر بإشارته إلى الحقيقة وليس إلى الخيال. وهناك عدد من الفرض التى توجد فى محاورة **الجمهورية** تشير إلى أن رواية «سيبيو» للأصول الرومانية تفتقر إلى هذا المعيار. إننا نتلذذ فى مسألة ما برواية تأليه «روميليوس»، ونحن واثقون أن الرواية لابد أن تكون صادقة؛ لأن الناس فى عصر «روميليوس» قبلوها بوصفها صادقة، وهو عصر الثقافة والتعليم كما قيل لنا عصر عندما كان الناس «يسرعون فى السخرية مما لا يمكن أن يحدث، ويرفضونه باحتقار(٣٥)». ولكى يدعم شيشرون هذا التأكيد الأخير، فإنه يقدم بعض النماذج من القمم الثقافية التى صعد إليها أناس

هذا العصـر من الثقافة والتعليم. بيد أن هذه النمـاذج ليست إلا وضع الثقـافة عند اليونـان؛ لأنها لم تُقـدم نماذج تسمح للقـارئ بأن يقوم بصنع أحكام عـن وجود أو غياب ثقـافة مشابهة فى رومـا. والأمر متروك لنا لأن نسـتمد نتائجنا الخاصـة. يشير «سيبيـو» من ثم إلى أولئك الأسلاف المثقفين والمتعلمين بصورة مـزعومة على أنهم قرويون سذج، ونحن نعـرف أنهم بعيداً عن الشك فى هذه الروايات كـانوا يرغبون فى قبول الرواية التى تخص روميليوس عن سلطة «قروى ساذج». وفضلاً عن ذلك عندما تُثار المسألة فى علاقـة مختلفة فى محاورة **القوانين**، لا يتردد شيشرون فى أن يصف الرواية بأنها خرافة.

ليس المقصـود من تصوير «سيبيو» أن يكون تاريـخًا بسيطًا، وإنما المقـصود منه بالأحرى، تقديم صـورة مثالية للماضى الرومانـي، أعنى مزيجًا حكيمًا من الحقـيقة والوهـم. إنه يهدف إلى بيان حكـمة الأصل الرومانية وعدالتـها للمواطنين؛ أى يبين لهم الأسس الراسخة التى يقوم عليها هذا النموذج الرومانى من نظام الحكم المثالى. إن هذا التصوير هو فى ماهيته نموذج متأن «للوضع النبيل» الأفلاطونى. وبينما يفتقر هذا التفسير النافع لأسس الدولـة بالضرورة إلى الحقـيقة الفلسـفية، فـإنه قد يكون جوهريا لتـماسك المجتـمع السـياسى ولوجوده. إن مـهمـة السياسى، كـما يخـبرنا شـيـشرون، لا تكـمن فى التـحطيم الكلى لتلك الأسـاطيـر التـقليـدية، إن لم تكن فلسـفيـة، وإنما فى وضع الحقـيقـة الجزئيـة التى قـد تحتـوى عليهـا فى خدمـة تلك السياسات التى يخبرها العقل بأنها تنقل خير المجتمع.

كمـا أن عرض «سـيبيـو» التاريخى يخـدم فى افتـراض أن المعنى المؤقت الذى يكون به نظام الحكم المخـتلط هو بالفعل نظام الحكـم الأمثل. يشـير تفسـيره إلى أن الانهيار الرومانى بدأ بالفعل بتحويل الملكية إلى طغيان. ولم يتم إدخال نظام الحكم المخـتلط إلا بمرور بعض الوقـت بعـد أن بدأ هذا الانهـيـار. إن نظام الحكم الأمـثل المطلق هو بالنسبة لشـيشرون، كما هى الحال بالنسبة للـفكر الكلاسيكى بوجه عام، ذلك الذى تكون فيه الحكمة حـقا مطلقا فى الحكـم، أعنى أن الحكم المطلق للحكيم (أى الأرستقراطية الحقيقية)، والحكم المطلق للشخص الواحد الذى يشتهر بالحكمة

والفضيلة (أى الملكية الحقيقية) هو صورة الحكومة التى يُرغب فيها بصورة كبيرة. لقد كان حكم الحكمة، وعن طريقها، ممكنًا فى ظل الملوك الرومان الأوائل، بيد أن ذلك لم يثبت أنه صحيح إلا من حيث إن الملكية حافظت على طابعها المميز. واعتمد طابعها بدوره على وجود تتابع الملوك الحكماء والفضلاء، واعتمد من ثم على الصدفة، وليس على التخطيط. ومن أجل ذلك برهنت الملكية عمليا على أنها الملاذ الأخير لأنظمة الحكم البسيطة، «الأولى والأكثر يقينًا»، للانهيار(٣٦)، ولم تتطلب بالفعل، كما يؤكد شيشرون، إلا أعمال الشطط لملك واحد، وهو تاركينيوس لكى يجعل اللقب الخالص للملك بغيضًا للشعب الرومانى(٣٧).

وتشير رواية «سيبيو» إلى أن «الدستور الممتاز» الذى وضعه روميليوس، وحافظ عليه الرومان لأكثر من مائتى عام بدأ فى الاضمحلال مع هذا التحول من الملكية إلى الطغيان. لقد كُتب التاريخ اللاحق لروما عن طريق سلسلة من المحاولات الناجحة، كثيرًا أو قليلًا، لضبط قوى هذا التحول التى أطلق لها العنان. ولقد ظهر نظام الحكم المختلط كمحاولة لإشباع الظمأ الشعبى للحرية، بينما يستعيد من جديد فى الوقت نفسه مكانة للحكمة والفضيلة اللتين تميزان الملكية. وينبهنا شيشرون فى محاورة «**القوانين**» إلى أن مهمة السياسى هى أن «لا يحدد فحسب ما (هو) أفضل، بل ما (هو) ضرورى أيضًا» (٣٨). ومن معايير مهارته السياسية مدى فهمه لتعاليم الضرورة وصنوف النجاح فى العمل داخل مجال الإمكانات التى تسمح بها الضرورة . وعندما يكون الحكم المطلق للحكيم مستحيلاً، فإن نظام الحكم المختلط يسمح للسياسيين بأن يحاولوا أن يكفلوا الرضا الشعبى بحكم الحكمة، وأن يحققوا من ثم ذلك الاقتراب من الحكم الأفضل الذى يمكن تصوره بالنسبة لمعظم المجتمعات. إن نظام الحكم المختلط يدمج صفات ما نسميه «حكم القانون» . إنه يحاول أن يجسد نصائح المؤسس الحكيم فى القوانين الأساسية للدولة، ويؤكد من ثمَّ أن إدارة هذه القوانين اللاحقة، أو تكملتها، توضع فى أيدى أولئك الذين هم أقل احتمالا أن يحيدوا عنها، ومن المحتمل أكثر أن ينفذوها طبقا للروح التى تتخللهم. ويصور شيشرون بالتفصيل العناصر الجوهرية

لهذه النصائح الأساسية وصفات الطبقة الحاكمة فى «**القوانين**».

تكمن القوة الخاصة لنظام حكم كهذا فى استقراره النسبى؛ ومع ذلك فهو من حيث إنه يحاول عبور الهوة بين الحكمة والرضا الشعبى، فإنه يقوم على أساس محفوف بالمخاطر. وليس من السهل باستمرار تحقيق نظام حكم كهذا، وإذا ما تحقق، فإنه يصعب المحافظة عليه لمدة طويلة. وحتى إذا كان نظام الحكم الثانى هذا مثاليا، فإن هذا الاقتراب مما هو مثالى ببساطة قد لا يكون ممكنًا بالنسبة لكل الشعوب، أو فى جميع الأزمنة.

من هذا التحليل لنظام الحكم الأفضل، تتحول المناقشة إلى النظر فى القول بأن الظلم، وليس العدالة هو بالضرورة أساس السلوك الناجح فى شئون أى دولة. وعلى الرغم من أن فيلوس؛ وهو شاك أكاديمى آخر، يتنصل من أى اعتقاد فى الحجج، فإنه يوافق على أن يقر بحالة الظلم كما صورها «كارنيداس» (٢١٤ ـ ١٢٩ق.م)؛ وهو شاك أكاديمى سابق. ويسير تصوره من مقدمتين رئيسيتين هما:

١ـ العدالة عرف وليست طبيعية.

٢ـ العدالة حمق.

وهو يذهب فى بداية حجته إلى أنه إذا كانت العدالة طبيعية، فإنها ستكون بالتالى، واحدة بالنسبة لكل الناس، باستمرار وفى كل مكان، مثلها فى ذلك مثل إحساس الإنسان بما هو حار وما هو بارد. والواقع أن تصور الإنسان لما تستلزمه العدالة لا يتنوع بالفعل من أمة إلى أمة فحسب، بل حتى من عصر إلى آخر داخل الدولة الواحدة. فالعدالة ليست طبيعية، بل هى بالأحرى نتاج المجتمع البشرى، وهى بصورة خاصة نتاج هذا المجتمع البشرى أو ذاك. إنها لا تقوم على الطبيعة ، بل على المنفعة؛ أى أنها لا تُرغب لذاتها، ولكن على أساس التربية. إنها ليست ثابتة؛ لأن مضمونها لا يعتمد على الظروف فقط. إنها تنشأ إلى حد كبير من خوف الإنسان من أنه سيتعرض دومًا فى ضعفه بدون هذه الترتيبات لنهب الآخرين، لا سيما نهب أولئك الذين هم أقوى منه.

تبدأ القوة الثانية والأساسية لهذه الحجة التى يقدمها «فيلوس» بالقبول المؤقت

للمقدمة التي تمَّ إنكارها من قبل، وهي أن هناك، في واقع الأمر فهمًا عاما بين الناس فيما يخص التعاليم الأساسية للعدالة. ولكي نلاحظ هذه التعاليم بأمانة، يجب علينا أن نصطدم بالطبيعة البشرية، لأن تعاليم العدالة قلَّما تتحد مع تعاليم الحكمة والاهتمام بالذات.

«تحثنا الحكمة على أن نزيد مصادرنا؛ تحثنا على أن نزيد ثروتنا، وعلى أن نمد حدودنا..... تحثنا على أن نسيطر بقدر المستطاع بوصفنا رعايا كثيرين، على أن نستمتع باللذات، على أن نصبح أثرياء، على أن نكون حكامًا وسادة؛ وتعلمنا العدالة من جهة أخرى أن نشفق على كل الناس، وأن نضع في اعتبارنا مصالح الجنس البشري كله، وأن نعطي كل شخص حقه، وأن لا نمس الملكية المقدسة أو العامة، أو ما يخص الآخرين»(٣٩)

وإذا صحَّ ذلك، فإن العدالة لا يمكن أن تكون ببساطة، طبيعية لأنه لا يمكن أن نتوقع بصورة معقولة أن الإنسان والمجتمع السياسي يختاران مجرى الفعل الذي يكون عادلاً، مع أنه يبلغ ذروة الحمق في الوقت نفسه. فلو أن روما كانت قد امتثلت، كما يؤكد فيلوس، لمتطلبات العدالة في جميع الأحوال، لما كانت الآن إمبراطورية، بل لظلت قرية شديدة الفقر. إن الحكمة توصي بأنه ينبغي علينا أن نبحث عن مظهر العدالة لا عن جوهرها؛ لأن المرء في هذه الحالة سوف يستفيد من المزايا التي تنشأ من سمعه بالعدالة، ويتجنب في الوقت نفسه البلايا التي قد تلازم الامتثال الصارم جدا لمتطلباتها.

لقد أُوكل إلى «ليليوس» Laelius، أكبر المجموعة سنا وأكثرهم محافظة، مهمة تقديم الحجج على صحة العدالة. ولسوء الطالع لم يبق من قوله سوى شذرات. وأكثر هذه الشذارت أهمية الشذرة التي يجمل فيها تصوره؛ أعني التصور الرواقي للقانون الطبيعي. وهذه الشذرة هي:

«إن القانون الصحيح هو العقل السليم الذي يتفق مع الطبيعة؛ فهو ذو تطبيق كلي لا يتغير، ودائم؛ إنه يدعو إلى الواجب عن طريق أوامره،

ويمنع الفعل الخاطئ عن طريق نواهيه. ولا يفرض أوامره أو نواهيه على الناس الأخيار بدون جدوى، على الرغم من أنه لا يكون لها أى أثر على الأشرار. إنها لخطيئة أن نحاول تغيير هذا القانون، وليس من المسموح به محاولة إلغاء أى جزء منه، ومن المستحيل إلغاؤه تمامًا. إننا لا نستطيع أن نتخلص من إلزاماته عن طريق مجلس تشريعى أو شعب، ولسنا بحاجة إلى أن نبحث خارج أنفسنا عن مفسر أو شارح له. وليست هناك قوانين مختلفة فى روما، وفى أثينا، أو قوانين مختلفة الآن، وفى المستقبل، ولكن هناك قانونًا واحدًا دائمًا لا يتغير يصلح لكل الأمم ولكل العصور، وسوف يكون هناك سيد واحد وحاكم واحد، أعنى الله، يحكمنا جميعًا، لأنه هو صاحب هذا القانون، وهوالذى ينشره ويعلنه، وهو الذى ينفذه»(٤٠).

وبينما لا يفرض أوامر هذا القانون، أو بصورة دقيقة لا يمكن أن يفرضها أى موجود بشرى، فإنه لا يمكن أن يتجاهلها دون أن يناله جزاء. فالفرد الذى يحيد عنها، ينكر ما هو أفضل فى طبيعته الخاصة، ويعانى بالتالى من العذاب العقلى الذى ينشأ من ازدراء الذات والضمير. ويفترض «ليليوس» أن ثمة إخفاقًا يصيب الدولة، ويتمثل فى نهاية الأمر فى دمارها. وبالنسبة لادعاء «فيلوس» أن دربى العدالة والحكمة يفترقان بالضرورة، فإن «ليليوس» يعارض التأكيد بأن فعل ما هو عادل يبرهن باستمرار على أنه المجرى الأكثر حكمة والأكثر جزاء للفعل.

وعلى الرغم من أنه يُعتقد باستمرار أن الموقف الذى طوره «ليليوس» هو أيضًا موقف «شيشرون»، فإن هناك سببًا للاعتقاد أن شيشرون ينظر إلى مذهب «ليليوس» الأخلاقى الصارم، وإلى ما يُغرى المرء لأن يسميه «بميكيافيللية» فيلوس على أنهما غير كافيين أساسًا. فبينما يكون من الأفضل إلى حد كبير من الناحية العملية أن تسعى الدولة إلى الاسترشاد بالمتطلبات الصارمة للعدالة وليس التصور الذى تكون معاييره جزافية أو ليس لها معنى، فإنه قد يكون من المستحيل حتى بالنسبة لأفضل الدول أن لا تفعل سوى أن تقترب من معيار العدالة الكاملة. وهذا

درس من الدروس التى حاول «سيبيو» أن يعلِّمه أثناء تقديم تفسير للماضى الرومانى فى الكتاب الثانى من «**الجمهورية**». وحتى ماضى نظام الحكم هذا، أعنى نظام الحكم الذى يصوره «سيبيو» بأنه نظام الحكم الأفضل، لم يخل من الظلم، حتى إن الرومان «الأكثر عدالة» لم يترفعوا عن السلب والقتل، كما يرى فيليوس. إن نتيجة شيشرون هى نفسها نتيجة أفلاطون: وهى أن نظام الحكم العادل تماما يجاوز مجال الإمكانات البشرية. فمتطلباته قاسية جدا. إن السياسى الحكيم يبدأ، عندما يحاول أن توجهه هذه المعايير فى ممارسته، بفهم مؤداه أن هناك احتمالاً ضئيلاً، إذا سلمنا بطبيعة الإنسان والمجتمع السياسى، أنه يمكن تحقيقها، أو أنها سوف تتحقق تمامًا، فى أى دولة.

ويسرى هذا التصور للقيود الملازمة للحياة السياسية فى فكر شيشرون بقوة. ويمكن أن نلاحظ بصفة خاصة فى تلك الفصول من محاورة **القوانين** التى يفحص فيها، هذه المرة باسمه، مسألة العدالة، ومسألة حالة القانون الطبيعى وخاصيته. إن البحث فى محاورة **القوانين** تحث عليه الرغبة فى إعداد قانون يناسب نظام الحكم المختلط، أى نظام الحكم الذى تحدث عنه فى محاورة **الجمهورية**. وعلى أية حال يفترض إعداد القانون الوضعى الذى يكوِّن هذا القانون بحثًا أكثر كمالاً، وفلسفيا فى جوهره، لعدد من مسائل أخرى.

> *«لأنه يجب علينا أن نفسر طبيعة العدالة، ويجب علينا أن نبحث عن ذلك فى طبيعة الإنسان، كما أنه يجب علينا أن ننظر إلى القوانين التى ينبغى أن تُحكم عن طريقها الدول؛ ثم يجب علينا أن نعالج قوانين الأمم ومراسيمها التى صيغت من قبل وكُتبت؛ ومن بين هذه القوانين لم يخفق القانون المدنى للشعب الرومانى ـ كما يُسمى ـ فى أن يجد مكانًا(٤١).*

لقد خُصص الكتاب الأول من محاورة **القوانين** لهذا البحث. ويؤدى البحث إلى الفهم الرواقى نفسه للإنسان وللكون، وهو الفهم نفسه الذى يشكل أساسًا لموقف «ليليوس» فى محاورة **الجمهورية** (٤٢). فالإنسان هو المخلوق الطبيعى

الوحيد الذى يمتلك نفسًا عاقلة، ويشارك فى الملكة الإلهية للعقل مع الآلهة، ويوجد فى كـون عقلى منظم. وقـد يميز عن طريق امـتلاكـه الفـريد للعقل، النظام العـقلى الشامـل، ويتكيف معـه. وبقدر مـا يحقق ذلك، أى بقـدر ما يخـدم العقل بوصـفه عنصره الحاكم والمرشـد، فإنه يحقق طبيـعته إلى أقصى درجة، ويـشارك فى القانون والعـدالة مع الآلهة. ولأن العـقل هو الملكية العـامة لجـميع النـاس، فإن هذه الحـياة الأسمى؛ أى الحـياة «وفقًا للطبـيعة» تكون مـتاحة، على الأقل من الناحـية النظرية، لكل الناس: «إذ لا يوجد موجود بشرى مـن أى جنس، إذا وجد مرشدًا، لا يستطيع أن يبلغ الفضيلة»(٤٣).

ومن ثم يبـدو أن تعـاليم شيـشـرون فى محـاورة **القوانين** تنسـجم مع الموقف الرواقى الذى طوره «ليليوس» فى محاورة « **الجمهورية** ». وسواء كان الأمر ببساطة هكذا، فإنه يظـل مع ذلك عرضة للتـساؤل والشك. إذ إن تعليـقات شيـشرون على القانون الطبيعى مـثلاً صُدِّرت فى محاورة **القوانين** بقول مؤداه أنه ليس مـتأكدًا من حقيقتها، على الرغم من أنها تبدو له صحيحة «باستمرار وفى أغلب الأحيان»(٤٤). ويطلب فى موضع آخر من أعضاء مدرسـته الخاصة، أعنى الشاكِّين الأكاديميين، أن لا يفحـصوا حجـته بإمـعان كبـير، لأنهم إذا «هاجمـوا ما نعتـقد أننا كـوناه بصورة جمـيلة، فإنـهم سيلحـقون به ضـررًا كبـيرًا»(٤٥). إن هناك سببًا جيدًا للاهتـمام بشيشرون؛ لأن التعليم الرواقى الأساسى الذى يقدمه بوصفه تعليمه هو الخاص فى محاورة **القوانين** يقوم من ناحية على فهم للعناية الإلهـية، وغائية تنظر إلى الإنسان على أنه مركز كل شىء فى الكون وقد فحصها ورفضها فى عملين آخرين هما «**فى طبيعة الآلهة**»، و «**فى التنبؤ بالغيب**».

ومن المعقول أن نفترض أن لهذا التناقض الظاهرى جذوره فى واقعة مؤداها أن التـعليم فى محـاورة القوانين لا يـُقدم إلى فـلاسفـة، وإنما إلى كل الناس الشرفـاء والنبلاء. إن المهـمة المبـاشرة مهـمة عـملية: وهى «تطوير الأسـاس الصارم للدول، وتقوية المدن، ومعالجة أمراض الشعوب»(٤٦).

«ولهـذا السبب فـإننى أريد أن لا أهتم بصفـة خاصـة بإرساء المـبادئ

الأولى التى لم يُنظر إليها بحكمـة، ولم تُبحث بدقة. إننى لا أستطيع، بالطبع أن أتوقع أنهـا تُقبل بصـورة كلية، لأن ذلك مـستحـيل، لكنى أبحث عن مـوافقـة كل أولئك الذين يعتـقدون أن كل شـىء صواب وشريف يجب أن يُرغب من أجل ذاته، وأنه لا شىء أيا كان يجب أن يُعد خـيرًا إذا لم يستـحق الثناء فى ذاته، أو على الأقل يجب ألا يُنظر إلى أى شىء على أنه خير عظيم إذا لم يمكن الثناء عليه لذاته»(٤٧).

لقد اختيرت الحجج التى قُدمت لتـدعيم هذه المبادئ، وإلى حد ما المبادئ ذاتها بقصد أن يستعين بها هؤلاء الأشخاص، وليس ببساطة وأساسًا، بقصد يقين نظرى. وإذا وُضعت غاية شـيشرون فى الاعتبـار، فإنه يصبح من الممكن بالتالى فـهم قبول «أتيكوس» غير المشروط فى محاورة **القوانين** للتعاليم التى تخص اللاهوت وأولوية الدين فى الدولة[٤٨]. ومن الملائم تمامًا بالنسـبة لأتيكوس فى قدرته بوصفـه مواطنًا رومانيـا أن يقبل هذه التعالـيم المفيدة من الناحيـة السياسـية، على الرغم من أنه لم يستـطع، من حـيث إنه فيلسـوف أبيـقورى، أن يـسلم بصحـتـها النظـرية. يشتـرك أتيكوس وشـيـشرون فى تقـدير أهمـيـة هذه التـعاليم بـالنسبـة «للأسـاس الراسخ للدول». إن المبـادئ الرواقيـة، حتى على الـرغم من أنها غـير كـافيـة على المستـوى النظرى، فإنها تلائم بصورة مدهشة، تحقيق هذه الغاية المهمة.

وتنعكس إشارة أبعد لموقف شيشرون وبالشـروط القاسية التى يقبل بها موقف الرواقيين فى مـعالجتـه الخاصة للقانون الـطبيعى. ولم تكن لدى «ليليـوس»، عندما يبـرهن على قـضيـة العدالـة، صعـوبة فى التـوفيق بين ممارسـات الماضى الرومـانى والمتطلبات الصارمة للعدالة التى تتجسد فى القانون الطبيعى، وفضلاً عن ذلك، فإنه لا يشك فى أن قواعد القانون الطبيعى متاحة تمـامًـا لكل شخص. إن تفسير «سيبيو» التاريخى لا يدع مجـالا للشك فى أن شيشرون لم يشارك فى وجهـة النظر المتفائلة عن الماضى الرومانى، ولـم يقبل، كمـا افترض من قـبل، المقدمة الأسـاسية لوجـهة النظر هذه، أعنى أن المتطلبـات الصارمـة للعدالة يمكن أن تلائم مـتطلبات المجـتمع المدنى. وأخيرًا، فـإنه لم يكن متأكدًا على الإطلاق من أن كل شخص مُعد على حد

سواء لأن يكتسب فهمًا كاملاً للقانون الطبيعي، ومُعد على حد سواء لأن يوجهه هذا القانون. وبينما قد يكتسب كل الناس من حيث المبدأ الحكمة والفضيلة الضروريتين لحياة التفوق البشرى؛ أى الحياة وفقًا للطبيعة؛ أى الحياة التى يوجهها عقل متطور تمامًا، فإن قلة منهم يفعلون ذلك فى واقع الأمر. إن قلة تجد ذلك التوجيه الذى تحدث عنه من قبل؛ إذ إن البعض يخضع تمامًا وبسهولة: «لعادات سيئة ومعتقدات زائفة»، ولإغراءات اللذة والرذيلة(٤٩) وإذا كان الأمر كذلك، فإنه من الممكن تمامًا أن لا تتفق المتطلبات الكاملة للقانون الطبيعى مع حاجات المجتمع البشرى كما نعرفه. يفترض شيشرون فى محاورة **الجمهورية** مثلاً، أن قانون الحكيم؛ أعنى القانون الطبيعى المطلق، يحدد حقوق الملكية ببساطة على أساس القدرة على استخدام الملكية جيدًا(٥٠) . إن الدرس واضح وجلي، وهو أن القانون الطبيعى الخالص والمطلق قد لا ينطبق على الموقف البشرى العادى. إن القانون الطبيعى الذى يجب أن تشير إليه أنشطة الناس ودولهم عادة، لابد أن يكون صياغة مخففة لهذا القانون الحقيقي، ذلك القانون الذى تكون معاييره أدنى بالضرورة.

ويوجد فهم مماثل فى مناقشة شيشرون لقواعد السلوك الشخصى، أو الفعل «**في الواجبات**». فقد اتضح فى الحال أن المعيار الذى نوقش هناك هو ذلك المعيار الذى يحكم سلوك الإنسان الأحمق وليس الإنسان الحكيم(٥١). فبينما يكون كافيًا لأن يوجه حياة معظم الناس، فإنه أدنى من ذلك المعيار الأسمى؛ أى معيار الطبيعة ذاتها، الذى يوجه أفعال الإنسان الحكيم، كما أن تعريف القانون الطبيعى الذى يقدمه شيشرون فى مواضع عديدة فى محاورة **القوانين** يمتلك هذا الطابع المزدوج فهو، مثلًا يتحدث فى الكتاب الثانى عن القانون الطبيعى بهذه اللهجة:

«إننى أجد أن رأى الأشخاص الأكثر حكمة ليس نتاجًا للتفكير البشرى، ولا لأى تشريع من تشريعات الشعوب، وإنما هو شيء أزلى دائم يحكم الكون كله عن طريق حكمته فى الأمر والنهى. ولذلك فإنهم اعتادوا أن يقولوا إن القانون هو العقل الأول والنهائى لله،

الذى يوجه عقله كل الأشياء عن طريق الإجبار أو القسر. وإذا تساءلنا لماذا يثنى على هذا القانون الذى أعطته الآلهة للجنس البشرى؛ فإن الإجابة هى أن ذهن وعقل المشرع الحكيم هو الذى ينطبق على الأمر والنهى(٥٢).

لا يتوحد القانون الأزلى الدائم الذى يحكم الكون ويوجد فى «العقل الأول والنهائى لله»، أى القانون الذى يشير إليه شيشرون وليليوس فى موضع آخر من حيث إنه «العقل الأسمى الجوهرى فى الطبيعى»[٥٣]، نقول لا يتوحد هذا القانون بالضرورة بالصورة الثانية والأدنى للقانون؛ أعنى «عقل وذهن مشرع حكيم هو الذى يطبق الأمر والنهى». إذ إن القانون الأخير مستمد من الأول ويقوم عليه، لكنه يعكس فهمًا للمعايير الأدنى التى تكون جزءاً ضروريا من الحياة السياسية. «إن الطبيعة الجوهرية للدولة كثيرا ما تهزم، العقل»[٥٤]. ومن ثم فإن المشرع الحكيم والسياسى يعدلان متطلبات العدالة الخالصة والعقل الخالص، كما يفعل شيشرون فى تكوين الصياغة التى تناسب الدولة «المثالية» فى محاورة **القوانين**، حتى إنها تصبح مطابقة لمتطلبات المجتمع المدنى. ولابد بالطبع من ملاحظة أن هذا الفهم لا يجبر شيشرون على أن يعتنق الموقف الذى طوره «فيلوس»، وهو أن العدالة تعسفية، أى أنها ليست طبيعية، بل هى اتفاقية؛ لأن متطلباتها الأساسية ليست واحدة باستمرار وفى كل مكان. إن جوهر العدالة البشرية، على الرغم من أنها تهتم بما هو خاص وتعتمد على تنوع الظروف الممكنة، ليس تعسفيا بالنسبة لشيشرون. إن المعايير تبقى، حتى على الرغم من أن تحقيقها الكامل لا يكون ممكنًا تمامًا، إذا سلَّمنا بطبيعة الإنسان وطبيعة المجتمع السياسى. إنها تستمر فى أن تقوم بوصفها توجيهات للفعل البشرى، ويجب على المرء أن يحاول باستمرار أن يقترب منها بقدر المستطاع.

توضح محاورة **القوانين** مسألة حالة الحياة النشطة، أو السياسية التى بدأ بها البحث فى محاورة **الجمهورية** . إن بحث شيشرون فى هذين الكتابين يتجه إلى فهم

لطبيعة الأشياء السياسية. لقد حاول كما فعل أفلاطون من قبله أن يتعقب هذا البحث الأكثر اتساعًا عن طريق بيان طبيعة النظام السياسى الأفضل. ومن نتائج البحث فهم الحدود الجوهرية للحياة السياسية. لابد من تخفيف العقل والعدالة إلى حد ما لكى يواجها حاجات الحياة العملية أو السياسية. ولابد أن يعى هذه الحقيقة أولئك الذين يكونون فى وضع الاختيار بين طريقتى الحياة؛ أى النشطة والتأملية.

هوامش

1. Reprinted by permission of the publishers from "Marcus Tullius Cicero, Laws, trans. C.W. Keyes (Cambridge, Mass.: Harvard university Press, 1928), I. 58; Tusculan Disputations, trans. J.E.King ("Loeb classical Library" {Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1927} I. 1-8.
2. Tusculan Disputations I. 1-5; II. 4;IV. 5-6.\3. The doctrines of this school are considered in detail in E. Zeller, the Stoics, Epicureans and Sceptics (London: Longmans, Green, 1870); and Edwyn Bevan, Stoics and Sceptics (Cambridge: W. Heffer and Sons, 1959).
3. Laws II. 39.
4. Tusculan Disputations V.11.
5. Paul Friedlander, plato' An introduction (London: Routledge and Kegan Paul, 1958), pp. 154-70.
6. Reprinted by permission of the publishers from "The Loeb Classical Library," Cicero, Republic, trans. C. W. keyes (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1928) I.2.
7. Ibid., I. 15.
8. Ibid., I. 28.
9. Ibid., III 4-6.
10. Ibid., I. 8.
11. Laws I. 37.
12. Laws II. 35.
13. Republic II. 66.
14. Laws III. 37.
15. Republic II. 52.
16. Ibid., I. 39.
17. Ibid.
18. Laws III. 3.
19. Ibid., III. 5.

20. Republic I. 54.
21. Ibid., I/ 43.
22. Ibid., I. 68.
23. Ibid., I. 69; II. 57, 69.
24. The Histories, trans. W. R. Paton ("Loeb Classical Library" {Cambridge, Mass.: Harvard University press, 1927}), VI. 11.11.
25. Ibid., VI. 11.12.
26. Repulic II. 57-58.
27. Laws II. 30; III. 24-25, 28, 38.
28. Ibid., III. 25.
29. Ibid., III. 30.
30. Ibid., III. 31.
31. Republic II. 2.
32. The Works of Edmund Burke (London: "Bohns stansard Library"), II, 554; V, 253-54.
33. Ibid., II. 307-8.
34. Republic II. 21.
35. Ibid., II. 19.
36. Ibid., I. 65.
37. Ibid., II. 52.
38. Laws III. 26.
39. Republic III. 24.
40. Ibid., III. 33.
41. Laws I. 17.
42 For details in regard to the Stoic teaching see E. Vernon Arnold, Roman Stoicism (Cambridge: Cambridge University Press, 1911).
43. Laws I. 30.
44. Ibid., I. 19.
45. Ibid., I. 39.
46. Ibid., I. 37.
47. I bid.
48. Ibid., II. 15-69.

49. Ibid., I. 29-34, 47.
50. Republic I. 27.
51. De Officiis I. 7-8; III. 11-17.
52. Laws II. 8.
53. Republic III. 33; Laws I. 18.
54. Republic Ii. 57.

قراءات

A. Cicero. Republic. Bk I, VI.
Cicero. Laws. Bk I.

B. Cicero. Republic.
Cicero. Laws.
Cicero. Offices. Bks I, III.

القديس أوغسطين

(٣٥٤ـ ٤٣٠)

القديس أوغسطين st. Augustine هو أول كاتب يعالج موضوع المجتمع المدنى بصورة شاملة ـ قليلاً أو كثيراً ـ فى ضوء الموقف الجديد الذى أوجده ظهور الدين المنزل ومواجهته للفلسفة فى العالم اليونانى ـ الرومانى. ورث بوصفه رومانيا الفلسفة السياسية التى شرعها أفلاطون، وأصبحت ملائمة للعالم اللاتينى عن طريق شيشرون، وقام بصياغتها من جديد لعصره هو، وعدَّل، بوصفه مسيحيا، هذه الفلسفة لكى تناسب متطلبات الإيمان. ولذلك، فإنه يبدو كما لو لم يكن المنشىء، مثلما لم يكن على الأقل الشارح الأول فى العصور القديمة، لتراث جديد لفكر سياسى يتميز بمحاولته صهر عناصر غير مترابطة مستمدة من مصدرين مستقلين أصلاً أو التوفيق بينها؛ وهذان المصدران هما الكتاب المقدس والفلسفة الكلاسيكية.

كتب أوغسطين فى المقام الأول بوصفه لاهوتيا، وليس بوصفه فيلسوفًا. فنادراً ما يشير إلى نفسه على أنه فيلسوف، ولم يتعهد مطلقًا بمعالجة منهجية لظواهر سياسية على هدى العقل والتجربة فقط. إن مبادئه الأسمى لم تُستمد من العقل، وإنما من الكتاب المقدس الذى لم يشك فى سلطته، وينظر إليه على أنه المصدر النهائى للحقيقة التى تخص الإنسان بوجه عام، والإنسان السياسى بوجه خاص. ومع ذلك فإلى الحد الذى يقوم اختيار موقفه على نظر سابق للبديل الأكثر أهمية لهذا الموقف، فإنه يفترض فهمًا للفلسفة السياسية، أو الأشياء السياسية، كما تبدو أمام العقل البشرى الذى لا يستعين بشىء.

تمتع المسيحيون فى الغالب منذ البداية فى بحث هذه المسائل الفلسفية بقدر من الحرية أكبر من أندادهم من اليهود، أو المسلمين فيما بعد؛ لأن المسيحية على خلاف اليهودية والإسلام، الديانتين الأخريين العظيمتين للعالم الغربى، لم ترفض الفلسفة

بوصفها غريبة، أو لم تتحملها، لكنها حاولت منذ البداية أن تحوز على تدعيمها، وأفسحت المجال للفلسفة داخل جدران العالم المسيحى، حيث ترعرعت بدرجات متنوعة من الاستحسان الكنسى والإشراف. ولذلك يسلم القديس أوغسطين بقدرة فى الإنسان على أن يعرف ما يسبق الإيمان، وهذه المعرفة التى يتم تحصيلها دون مساعدة من الوحى، هى الاختراع والحفظ الملائم للفلاسفة الوثنيين. لقد ألغاها الإيمان من حيث إنه المعيار الأسمى ومرشد الحياة، بيد أنه لم يبطلها أو يجعلها غير ضرورية. وحتى بعد التجلى الأخير للحقيقة الإلهية فى أزمنة العهد الجديد، لم يمنع الله، صاحب الوحى، استخدام العقل فى اكتساب المعرفة البشرية فحسب، وإنما فرض استخدامه فى اكتسابها بصورة إيجابية. ومن الحمق الاعتقاد أنه يمقت فينا «تلك الخاصية التى رفعنا بها فوق الحيوانات»[(١)]. إن المعرفة التى يتم الوصول إليها بهذه الطريقة تظل غير كافية، لكنها صالحة بذاتها، ويريدها الله فى نهاية الأمر بوصفها معينًا للإيمان . ويقارن أوغسطين بينها وبين موضوعى الذهب والفضة اللذين أخذهما الإسرائيليون بصورة خفية، وادعوا أنهما ملكية تامة أثناء الرحيل من مصر[(٢)].

إن الفلسفة تخدم بصفة خاصة الإيمان فى ذاته وفى علاقته بغير المؤمنين. إنها تكمل الوحى الإلهى عن طريق تزويد المعرفة والتوجيه فى مناطق تخص ما يسكت عنه الوحى، ولا يكون كافيًا. وقد تُستخدم الفلسفة من حيث إنها أداة لتحصيل فهم كامل للحقيقة التى يوحى بها الله حتى فى المسائل التى يتحدث عنها الوحى، وكما أن المعرفة البشرية الناقصة بالضرورة تشير إلى الإيمان من حيث إنه كمالها، فكذلك الإيمان يبحث عن فهم أكثر كمالًا لمبادئه عن طريق استخدام العقل[(٣)] وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن العهد الجديد يهتم أساسًا بمصير الإنسان الأزلى، فإن لديه الكثير الذى يقوله عن حالة الحكام والرعايا، وبوجه عام عن الطريقة التى يناشد بها الناس أن يعيشوا فى المدينة؛ لأن الإنسان يستحق نعمة الحياة الأزلية عن طريق أفعاله فى هذه الحياة. ولأن مجال ما هو روحى وما هو دنيوى يتقاطعان باستمرار، ويؤثر بعضهما فى بعض، فإنه يصبح ضروريا أن نربط بينهما، وأى محاولة

لفعل ذلك لا تفترض معرفة بالوحى فحسب، بل بالفلسفة أيضًا. وأخيرًا لأن الفلسفة تعالج كما تفعل،حقائق متاحة لكل الناس من حيث المبدأ، فإنها تزود بأساس عام يمكن أن يلتقى عليه المؤمنون وغير المؤمنين، وعن طريق الفلسفة وحدها يستطيع المسيحى أن يجعل موقفه معقولًا للأجانب، وأن يقاوم الاعتراضات التى تُثار ضده عن طريق أسلحتهم الخاصة (٤). وكل هذه الاعتراضات تخدم بالتالى غرضًا مفيدًا فى أنها تثير مجهودات عظيمة لمصلحة الإيمان، وتساعد على رعاية اغتباط النفس الذى يحدثه الامتلاك المريح لحقيقة يمنحها الله.

ولا داعى للدهشة بالتالى أن نجد أن أعمال أوغسطين تحتوى على الرغم من طابعها اللاهوتى بصورة علنية، على اعتبارات عديدة ذات طبيعة فلسفية بصورة دقيقة. وربما يستطيع المرء عن طريق اقتلاع هذه الاعتبارات من سياقها الساذج، أن يبنى من جديد ويقدم بصورة منهجية لما يمكن النظر إليه بصورة ملائمة على أنه فلسفة أوغسطين السياسية. ومع ذلك لأن أوغسطين نفسه على خلاف الإكوينى لم ينظر إلى الفلسفة على أنها مستقلة بذاتها، وعلم مستقل، فى مجاله الخاص، أو لأنه لم يعالج فى حقيقة الأمر الفلسفة واللاهوت من حيث إنهما علمان منفصلان، فإنه يبدو من الأفضل أن نحترم وحدة تفكيره، وأن نقدم آراءه فى المسائل السياسية بوصفها كلاً واحدًا متماسكًا تحكمه مبادئ لاهوتية.

لقد كان أوغسطين على الأقل بناء على نصوص باقية الكاتب العظيم فى العالم القديم. وعمله الأكثر تبحرًا، وعمله السياسى الوحيد الأكثر أهمية هو **مدينة الله**. ومع ذلك، فإن كتاب **مدينة الله** لا يحصر نفسه فى السياسة، ولا يشتمل على كل أفكار أوغسطين الأكثر ملاءمة فى هذا الموضوع. وبالنسبة لمناقشة ذات دلالة للعدالة والقانون، يجب على المرء أن يتجه إلى رسالته «**فى الإرادة الحرة**»، وبالنسبة لموقفه من المسألة الخلافية الخاصة باستخدام القوة الدنيوية لردع الهرطقة، يجب على المرء أن يتجه إلى أعماله التى كتبها ضد أتباع دوناتيوس. ونخص بالذكر الرسائل ٩١ ، ١٣٨ التى وجهها إلى الوثنى نكتاريوس، وإلى ماركلينيوس على

التوالى، وهى تقدم دفاعًا واضحًا عن آراء أوغسطين عن الوطنية والمواطنة. ولا داعى للقول بأن هناك أعمالًا أخرى كثيرة تلعب فيها الاعتبارات السياسية دوراً مهما، حتى وإن كانت ثانوية.

تجعل الطبيعة الجدلية لهذه الأعمال التى فرضتها مع استثنائات نادرة ظروف نزاع وخلاف مستمر مع الوثنيين، والهراطقة (بصفة خاصة المانويين، وأتباع دونات، وأتباع بلاجيوس)(*)، تأويلها صعبًا فى بعض الأحيان. كما أن هناك دليلًا على أن أوغسطين شارك سابقيه؛ الوثنى والمسيحى، فى وجهة النظر التى تقول إنه لا يمكن حماية الحقيقة كلها فى المسائل ذات الأهمية القصوى إذا صاحب بحثها تحفظ واع فى التعبير عن تلك الحقيقة[٥]. إن الصعوبة التى تلازم الحقائق الأسمى لا تجعلها متاحة للجميع بدون تمييز. ليس الخطأ وحده يمكن أن يكون ضارا، ولكن الحقيقة نفسها أيضًا يمكن أن تكون كذلك؛ من حيث إن الناس ليسوا جميعا مهيئين بقدر متساو، وبصورة كافية لاستقبالها. لقد علَّمتنا التجربة أنه إذا استخدمت الفلسفة لتأييد الإيمان، فإنها قد تبرهن فى ظروف غير مواتية على أنها عائق إيجابى له. فقد استطاع كثير من الهراطقة العظام من القرون الأولى أن يتعقبوا مذاهب فلسفية حسنة النية وإن كانت مضللة من جانب كتاب زنادقة، وهناك باستمرار إمكان أن الفلسفة تحول نفسها مرة ثانية، عن طريق تأكيد حقها من جديد فى السمو، إلى عدو أو منافس للإيمان. إن مجرد الوجود البسيط للفلسفة داخل الحظيرة يشكل تهديدًا دفينًا، ولكنه دائم، للأرثوذكسية المسيحية، ويحذر من العرض المبتسر للعقول الشابة الحمقاء لتعاليمها. ويلاحظ أوغسطين أن «منْ يجرؤ على الشروع فى دراسة هذه المسائل بتهور وبدون نظام»، «لا يصبح محبا للدراسة، بل يصبح فضوليا، ولا يصبح متعلمًا. وإنما يصبح ساذجًا، ولا يصبح فطنًا متدبرًا، وإنما يصبح شاكا مرتابًا»[٦].

(*) دونات Donat هو أسقف قرطاجة فى عام ٣١٢ وكانت له آراء خاصة فى مشكلة إعادة العماد، أما بلاجيوس Pelagius فهو راهب إنجليزى كان من أكبر المعارضين للقديس أوغسطين ولمذهبه فى تفسير مشكلة الشر (المراجع).

يحاول أوغسطين أن يستبق هذه الأخطار عن طريق الكتابة على نحو يرضى حب الاستطلاع المشروع للطالب الأكثر استحقاقًا، والأكثر إقبالاً بدون تحيز لإيمان القارئ الأقل معرفة، أو الأقل فطنة الذى يكون التقديم غير العلمى للعقيدة بالنسبة له ضروريا أو ممكنًا(٧). إن أعماله الرئيسية موجهة، فى الغالب، إلى المسيحيين الذين يبحثون عن معرفة أعمق بحقيقة موحاة إلهيا، وإلى الوثنيين المهتمين الذين قد يجدون فيها دافعًا آخر للإيمان. وقد يقال إن هذه الأعمال تكون فى الحال دفاعًا فلسفيا عن الإيمان، الذى تشدد على معقوليته، ودفاعًا لاهوتيا عن الفلسفة التى تقدم لها تبريرًا على أساس الكتاب المقدس. إنها تكشف عن أوجه الشبه والاختلاف بين الفلسفة والحقيقة الموحى بها من أجل إقامة انسجام جوهرى بينهما، بالإضافة إلى السمو البعيد للحقيقة الموحى بها على الفلسفة. إنها خُططت لتجعل الطالب الذى تقدم فى معرفة الإيمان أكثر وعيًا بمضامين معتقداته، وتحاول فى الوقت نفسه، أن تزيل أى عقبة يمكن أن تقف فى طريق أى قبول معقول للحقيقة الموحى بها من جانب غير المؤمن. إنها تناقش بالتالى فى وضوح نقاط الاتفاق الفعلى أو الممكن بين الفلسفة والوحى، ولا تشير فى الغالب إلا إلى تلك النقاط التى يكون بناء عليها أى اتفاق كهذا مستحيلاً بصورة واضحة. وهى، إلى هذا الحد، تستخدم ما يسميه أوغسطين «فن إخفاء الحقيقة»(٨). ولكى يفهم المرء هذه الأعمال فهمًا كاملاً، يجب عليه أن لا يضع فى اعتباره عبارات المؤلف الواضحة فى مسألة معينة فحسب، وإنما يضع في اعتباره أيضًا القضايا التى تثيرها هذه العبارات بصورة ضمنية أو بصورة واضحة جلية. ويجب أن يُضاف أنه بينما دافع بعض آباء الكنيسة الأوائل مثل: كليمنت الإسكندرى، وأوريجين عن استخدام ألوان الكذب النبيلة فى المصلحة العامة، فإن القديس أوغسطين يندد بكل ألوان الكذب، المفيدة أو غير المفيدة، من حيث إنها شر أساسًا، ولا يسلِّم متبعًا حكم سابق يزعم أن المسيح هو الذى وضعه، إلا بصور غير مباشرة من الكتمان، مثل سهو الكلام واختصاره. كما هو مهتم بأن يبين فى رسالته **ضد الأكاذيب** حيث يقول:

«إن إخفاء الحقيقة لا يعنى أن تقول الكذب. إن كل كذاب يكتب

لكى يخفى الحقيقة، لكن ليس كل شخص يخفى الحقيقة هو كذاب؛ لأننا، فى الغالب، لا نخفى الحقيقة عن طريق الكذب فحسب، ولكن بأن نظل صامتين... ولذلك فإنه من المسموح بالنسبة للمتكلم، والمفسر، أو المبشر بحقائق أزلية، أو حتى بالنسبة لشخص يناقش، أو يبدى رأيًا فى مسائل دنيوية تخص إصلاح الدين والورع، أن يخفى فى اللحظة المناسبة أى شىء قد يبدو مناسبًا لإخفائه؛ بيد أنه غير مسموح له على الإطلاق أن يكذب، وأن يخفى من ثم عن طريق أكاذيب»(٩).

ينظر أوغسطين إلى أفلاطون على أنه أعظم الفلاسفة الوثنيين، فهو الفيلسوف الذى يقترب تفكيره إلى حد كبير من تفكير المسيحية[١٠]، ويمضى بعيدًا ليتحدث عنه بوصفه الفيلسوف الذى كان يصبح مسيحيا لو أنه عاش فى العصور المسيحية[١١]. ومع ذلك فإن مصدره الرئيسى للمعرفة المتعلقة بفلسفة أفلاطون السياسية ليس هو أفلاطون نفسه الذى لم يكن لديه سوى اقتراب محدود من محاوراته، وإنما صياغة شيشرون الرومانية والصياغة الرواقية لتلك الفلسفة كما وُجدت فى مؤلفى شيشرون «**الجمهورية**»، و«**القوانين**» وإلى حد أقل فى أعمال أخرى مثل: «**فى طبيعة الآلهة**» و«**عن التنبؤ بالغيب**». ولذلك فإن تفكير أوغسطين السياسى، فى الصورة التى يقدم فيها نفسه هو تفكير شيشرونى بصورة مباشرة أكثر من أن يكون أفلاطونيا فى المضمون والتعبير. ولسوء الطالع جاءنا مؤلفا شيشرون «**الجمهورية**» و«**القوانين**» فى حالة مشوهة. ولم يبق من الكتب الستة التى شملها هذان المؤلفان فى كل حالة إلا أقل من النصف. وعلى الرغم من الصعوبة التى سببتها هذه الفجوة، فإنه يبدو أن فكر أوغسطين يختلف عن فكر أستاذه الوثنى فى ثلاث مسائل مهمة ومرتبطة ارتباطًا وثيقًا، وهى: فكرة الفضيلة، والوحدانية، والتباين بين الدين والسياسة.

طبيعة المجتمع المدنى: الفضيلة المسيحية
فى مقابل الفضيلة الوثنية

قد يقال إن لب نظرية أوغسطين السياسية هو تعليمه الخاص بالفضيلة؛ التعليم الذى يمتلك جذوره فى كل من التراث الفلسفى وتراث الكتاب المقدس. الإنسان بطبيعته حيوان اجتماعى، المزود وحده بالكلام، الذى يستطيع بواسطته أن يتواصل، وينخرط فى علاقات متعددة مع الآخرين. ولا يبلغ الإنسان كماله إلا عن طريق ارتباطه مع أقرانه، وتكوين مجتمع سياسى معهم. وحتى فى حالة البراءة، يبحث الناس عن صحبة كل منهم الآخر، ويتجهون معًا إلى الهدف النهائى للوجود البشرى. والفضيلة التى تصف المواطن من حيث إنه مواطن، وتصرف كل المواطنين إلى غاية، أو صالح المدينة العام هى العدالة. فالعدالة هى حجر الأساس للمجتمع المدنى. فعليها تعتمد وحدة أى مجتمع بشرى ونبله، وتحافظ على السلام؛ الخير العام للمجتمع، وشرط كل المنافع الأخرى التى يحصل عليها المجتمع. وبدون السلام، أى «النظام الهادئ»[١٢]، لا يستطيع أى مجتمع أن يزدهر، أو حتى يبقى. ويعرِّف أوغسطين، عن طريق الاقتباس من شيشرون باستحسان، المجتمع المدنى أو الدولة بأنه «مجموعة من الناس يربطها تسليم عام بالحق ومجموعة من المصالح»[١٣]. ويفسر «الحق» عن طريق «العدالة» وليس عن طريق «القانون»، ويصر على أنه لا يمكن لدولة أن يجرى فيها القانون بدون العدالة؛ لأنه حيثما لا تكون هناك عدالة، لن يكون هناك حق والعكس صحيح.

ويتبع أوغسطين فى كل ذلك التراث الكلاسيكى ويؤكد اتفاقه الجوهرى مع الكتاب المقدس.واعتراضه الرئيسى على الفلاسفة الوثنيين لا يتعلق كثيرًا بمذهبهم عن طبيعة المجتمع المدنى والحاجة إلى العدالة داخله بقدر ما يتعلق بعدم قدرتهم على تحقيق المجتمع المدنى. إن الفلاسفة هم أول من افترضوا أن نموذجهم عن المدينة المثالية والمرغوب فيها هو نموذج لا يكمن وجوده إلا فى القول والمناقشات الخاصة، وهو ليس نموذجًا يمكن تحقيقه بالفعل. إنهم يشيرون إلى العدالة بوصفها الشرط

السليم للمدن، غير أنهم لا يستطيعون أن يكفلوا تأديتها[١٤] لا يمكن إنكار أن الفروض التى يصوغها الفلاسفة من أجل المجتمع، وتقدمه تستحق الثناء الكبير، غير أن فروضهم من حيث إنها مقاييس عملية تخفق إخفاقًا فاضحًا من حيث إن فسق معظم الناس الواضح والذى لا مفر منه يعوق هذه الفروض التى توضع موضع التنفيذ فى المجتمع السياسى بوجه عام. إن المكان الممتاز للعدالة هو المدينة؛ ومع ذلك فإنه قلما، وربما لا توجد العدالة فيها على الإطلاق. إذ إن المدينة الفعلية تتصف، باعتراف الفلاسفة أنفسهم بالظلم وليس بالعدالة. ولكى نبرر لهم حق المدن بالمعنى الحقيقى للكلمة، يجب على المرء أن يحذف من تعريف شيشرون أى إشارة إلى العدالة أو الفضيلة. إن المدن الموجودة هي تجمعات من موجودات عاقلة لا ترتبط معًا عن طريق «تسليم عام بالحق»، بل عن طريق «اتفاق عام على موضوعات حبهم، بغض النظر عن خاصية هذا الحب، أو خيرية، أو شرية موضوعاتها»[١٥]. ويمكن تلخيص الحجة كلها على النحو التالى: عن طريق تأكيد إمكان الرغبة البارزة فى العدالة البشرية الكاملة، واستحالتها العملية فى الوقت نفسه يكشف الفلاسفة عن حدودها الأصلية، ولذلك فإنها تدعى على الأقل بصورة ضمنية الحاجة إلى تكملة العدالة البشرية عن طريق صورة للعدالة أسمى وحقيقية بصورة كبيرة. ومن المهم أن نلاحظ أن الدعوى ضد الفلسفة السياسية لا تنتج من مقدمات موحى بها، تكون لدى غير المؤمنين الحرية فى أن يرفضوها، أو تلك المادة من مقدمات غريبة على التخطيط الكلاسيكى. إذ إن قوتها تستمد تمامًا من الواقعة التى تذهب إلى أنها تلجأ مباشرة إلى مبدأ مولده فى فكر أعداء أوغسطين، وكانوا مجبرين على أن يقبلوه، حتى إذا شكوا فى النتيجة التى تقول إنه يرمى إلى أن يستنتجها منه.

يشبه نقد أوغسطين للتراث الكلاسيكى نقد المفكرين السياسيين المحدثين لكن الأوائل منهم فى طرق كثيرة، ابتداء من «ميكيافيللى»، الذى عارض، بالمثل، ذلك التراث بسبب عدم جدواه، وعدم إمكان استعماله. لكن يحاول أوغسطين، فى مقابل «ميكيافيللى» وأتباعه أن يعظم فاعلية تعليمه عن طريق التقليل من أهداف

النشاط البشرى ومعاييره. وربما تكون مطالبه أكثر شدة من مطالب الفلاسفة الوثنيين الأكثر شدة. لقد أخفقت الفلسفة الكلاسيكية، لا بسبب المطالب غير المعقولة التى تكلف بها الطبيعة البشرية عن طريق رفضها العنيد لأن تضع فى الاعتبار كل الطابع البشرى، الذى يرثى له إلى حد كبير، لسلوك الإنسان، بل لأنها لا تعرف العلاج الملائم لضعف الإنسان الخلقى، وبالتالى لا تستطيع أن تطبقه عليه.

يحاول أوغسطين متبعًا إجراءات نموذجية بالنسبة لأفلاطون أكثر من أرسطو الذى يؤثر، بصورة عامة، أن يعالج مسائل أخلاقية فى مستواها الخاص دون إشارة واضحة إلى فروضها الميتافيزيقية السابقة يحاول أوغسطين أن يستنبط معايير السلوك البشرى من مبادئ نظرية أو تسبق ما هو أخلاقى. إن مذهبه الأخلاقى يضرب بجذوره بصورة واضحة فى نظام طبيعى يؤسسه العقل النظرى. وتفرض العدالة بأسمى معانيها التنظيم الصحيح لكل الأشياء وفقًا للعقل. ويتطلب هذا النظام الخضوع الكلى والكامل للأدنى لما هو أعلى بداخل الإنسان وخارجه. ويوجد هذا النظام عندما تحكم النفس البدن، عندما يحكم العقل الشهوات، وعندما يحكم الله العقل نفسه. ويُلاحظ الترتيب الهرمى نفسه، ويجب أن يُلاحظ فى المجتمع كله، ونقابله عندما تطيع الذوات الفاضلة حكامًا حكماء، يخضعون عقولهم بدورها للقانون الإلهى(١٦). وهذا هو الانسجام الذى يجب أن يسود، إذا بقى الإنسان فى حالة العدالة الأصلية. يستفيد الناس فى هذه الحالة من كل مزايا المجتمع بدون أى من عنائه ومتاعبه. ويجب عليهم ألا يخضعوا إرادتهم لأشخاص آخرين، ويجب أن يشاركوا فى كل الأشياء بصورة متساوية بمودة تامة وحرية، بدلًا من أن ينافس بعضهم بعضًا من أجل حيازة الخيرات الدنيوية.

ويعلمنا الكتاب المقدس أن هذا الانسجام مزقته الخطيئة. فعن طريق الخطيئة يطلق الإنسان لشهوته ورغبته الجامحة العنان للسيطرة على أقرانه. ويتسم الاقتصاد الحالى بالفوضى لشهوات الإنسان الدنيا وميل لا يقهر إلى أن يضع المرء مصالحه الأنانية فوق الصالح العام للمجتمع. إنها حالة التمرد الدائم التى يكون مصدرها فى تمرد الإنسان الرئيسى ضد الله. والنموذج الأصلى لهذا التمرد هو الخطيئة

الأصلية، أعنى الخطيئة التى ارتكبها آدم، وانتقلت بطريقة غامضة إلى أبنائه. ونتيجة لذلك أنتجت حرية الإنسان التى يتمتع بها فى السعى إلى الخير أنتجت الظلم والإكراه. ويتجلى الإكراه فى مؤسسات المجتمع المدنى الأكثر نمطية مثل الملكية الخاصة، والرق، والحكومة نفسها التى يتم تفسير كل منها عن طريق عدم مقدرة الإنسان الحالية على أن يعيش وفقًا لتعاليم العقل(١٧). إن الوجود الخالص لهذه المؤسسات هو نتيجة لحالة الإنسان الذى وقع فى الخطيئة وتذكر دائم لها. فليست واحدة منها جزءًا من الخطة الأصلية للإبداع، ولا يكون مرغوبًا فيها كلها إلا من حيث إنها وسيلة لردع ميل الإنسان إلى الشر. إن الملكية الخاصة لخيرات مؤقتة تشبع وتكبح جشع الإنسان الفطرى والذى لا يرتوى. وعن طريق استبعاد أناس آخرين من ملكية الخيرات نفسها، فإنها تزيل الشروط الخارجية، وإمكان الحيازة اللامحدودة؛ غير أنها لا تعالج الرغبة الداخلية فيها. ويصدق الشىء نفسه على الرق، وعلى جميع الصور الأخرى لهيمنة الإنسان عن طريق الإنسان. وحتى المجتمع المدنى كما نعرفه هو عقاب على الخطيئة. وإذا كان يمكن أن يوصف بأنه طبيعى، فإنه لا يكون إلا بالإشارة إلى طبيعة الإنسان الذى وقع فى الخطيئة. وهو يُرغب أيضًا عن طريق الله، مثل الملكية الخاصة، بوصفها وسيلة أبعد لكبح طمعه الذى لا يشبع حتى لا يهيمن. إن كل حكم يمكن فصله عن الإكراه، ويكون مستبدا إلى هذه الدرجة.ويصبح كل المجتمع السياسى تأديبيا وعلاجيا بالطبيعة والغرض. إذ إن دوره سلبى بصورة أساسية، وهو دور معاقبة المخطئين، وردع الأشرار من بين الناس عن طريق استخدام القوة.

ليست العدالة من عمل الإنسان الذى وقع فى الخطيئة؛ ولا هى النصيب المشترك الذى يميزه. فحتى الخير الذى يتناسب مع طبيعته العاقلة يفلت منه فى الغالب. ولا يوجد علاج لهذا الموقف بين المصادر الملائمة للطبيعة البشرية. إن خلاص الإنسان، بما فى ذلك خلاصه السياسى، لا يأتى له من الفلسفة، كما يرى أفلاطون، بل يأتى من الله. إذ إن النعمة الإلهية، وليست العدالة البشرية هى رابطة المجتمع، وهى المصدر الحقيقى للسعادة(١٨). بيد أن هذه النعمة تُعطى بالتعريف

مجانًا وبصورة تطوعية لأنه يمكن أن يتلقاها الإنسان، غير أنها لا تُستحق عن طريقه لأن استحقاقات الإنسان هى نفسها نتيجة النعمة التى تُمنح، وليس مبدأها. وفى الحالة الفعلية للبشرية، تئول مهمة ضمان الحياة الخيرة إلى الكنيسة بصفة خاصة، من حيث إنها الأداة المرئية والمؤسسة إلهيا للنعمة الإلهية. ومجال المجتمع المدنى محصور بشدة فى المقارنة بالمجال الذى تعينه له الفلسفة الكلاسيكية. إن المجتمع المدنى يستطيع فى أحسن الأحوال أن يدعم السلام النسبى بين الناس عن طريق فعله الرادع، ويكفل بهذه الطريقة الشروط القليلة جدا التى تستطيع الكنيسة بمقتضاها أن تمارس تعليمها، وتوفر الكهانة. إذ إنها لا تستطيع بذاتها أن تقود إلى الفضيلة.

يؤكد حكم أوغسطين الذى يخص الطابع المعيب للعدالة البشرية، ويوضحه أيضًا تحليله للقانون فى الكتاب الأول من بحثه **«فى الإرادة الحرة»**. يبدأ أوغسطين بالتمييز بوضوح بين القانون الأزلى الدائم الذى يكون المعيار الأسمى للعدالة، والقانون المؤقت، أو البشرى، الذى يكيف المبادئ العامة للقانون الأزلى الدائم للحاجات المتغيرة للمجتمعات الجزئية. يُعرف القانون الأزلى الدائم بوجه عام بأنه القانون «الذى بفضله تنظم كل الأشياء تنظيمًا كاملاً، وتتوحد مع إرادة، أو حكمة الله التى توجه كل الأشياء إلى غايتها الصحيحة[١٩]. إنها تكوِّن الينبوع الكلى للعدالة والعدل، ويصدر عنها كل ما هو عادل أو خير فى القوانين الأخرى. ولقد طبع الله نفسه هذا القانون فى الذهن البشرى. ويستطيع الجميع أن يعرفوه، ويدينوا له بالطاعة فى جميع الأوقات. كما يُثاب الأخيار، ويُعاقب الأشرار بفضل القانون الأزلى الدائم. والقانون الأزلى الدائم واحد فى النهاية، وهو نفسه باستمرار وفى كل مكان، ولا يعترف بالاستثناءات.

وفى مقابل القانون الأزلى الدائم الذى لا يتغير أبدا، يمكن للقانون المؤقت أن يتغير بدون ظلم وفقًا لظروف المكان والزمان[٢٠]. ومن حيث إنه قانون، فهو مفروض من أجل الصالح العام، وهو قانون عادل بالضرورة؛ لأن القانون الذى لا يكون عادلاً لا يكون قانونًا[٢١]. ومع ذلك فالقانون المؤقت قد يختلف عن قوانين

مؤقتة أخرى، بل حتى يكون مناقضًا لها. فإذا كانت أكثرية مواطني مدينة معينة مثلاً فضلاء، ومكرسين أنفسهم للصالح العام، فإن الديمقراطية تكون ضرورية للعدالة، وسيكون القانون الذى يأمر الشعب بأن يختار حكام هذه المدينة قانونًا عادلاً. وبالمثل فإن القانون الموجود فى المدينة الفاسدة، ويشترط أن الشخص الفاضل والذى يستطيع أن يوجه الآخرين إلى الفضيلة هو وحده الذى يتقلد منصبًا، يكون قانونًا عادلاً. وعلى الرغم من ذلك، فإن القانونين يستمدان عدالتهما من القانون الأزلى الدائم الذى وفقًا له يكون من المناسب باستمرار أن الأشخاص الأخيار لا الأشخاص الأشرار هم الذين يجب أن يوزعوا درجة الشرف، لأنه ليس القسر، ولا الصدفة، ولا الاضطرار، هى التى تجعل التوزيع العادل للخيرات داخل المدينة[٢٢] غير عادل. هذا القانون المؤقت المتغير هو الذى يميز بدقة مدينة عن مدينة أخرى، ويمنحها وحدتها وطابعها المحدد. إن المدن والشعوب ليست شيئًا سوى تجمعات من موجودات بشرية تعيش وفق قانون مؤقت واحد، وتلتزم به[٢٣].

إذا كان القانون المؤقت قانونًا عادلًا، فإنه يكون أيضًا قانونًا غير كامل بطرق كثيرة. فهو لا يوجد أصلاً من أجل الفضلاء الذين يشتهون الخيرات المؤقتة، ولا يفعلون بصورة عادلة إلا عندما يجبرهم قانون بشرى على أن يفعلوا ذلك[٢٤]. وإلى الحد الذى يضع فى اعتباره حاجات ومطالب أشخاص سيئين من الناحية الأخلاقية، كما يجب أن يضع فى اعتباره هذا، فإنه يمثل توافقًا بين ما هو مرغوب فيه فى ذاته بصورة كبيرة، وما هو ممكن فى أية لحظة معينة، مبيحًا شرورًا أقل من أجل منع شرور أعظم وأكثر قبحًا[٢٥]. وتنشأ فاعليته، مباشرة، من تعلق الإنسان بالخيرات الدنيوية. ولأن الناس عبيد لهذه الخيرات الدنيوية، فلن يكون للقانون سلطة عليهم. وبالتالى فإنه وفقًا للعدالة الصارمة، لا يستحق سوى الشخص الذى يستخدم الثروة بصورة صحيحة ملكيتها. ومع ذلك،فإنه من أجل السلام، وبسبب الاعتراف بالضعف البشرى، يسمح القانون المؤقت بالملكية الخاصة للخيرات المادية، بغض النظر عن استعمال المالك لها. كما أنه يقوم فى الوقت نفسه عن طريق التهديد بحرمان الأشخاص الجائرين من الخيرات التى يمتلكونها من قبل من حيث

إن ذلك عقوبة على تجاوزاتهم، نقول إنه يعمل كرادع لصنوف أبعد من الجور، ويحمى ما قد ينظر إليه على أنه اقتراب من التخصيص العادل للخيرات المؤقتة[٢٦]. قصارى ما يمكن أن يقال لمصلحة القانون المؤقت هو أنه يغتنم بمكر تمادى الإنسان فى أن يحدث قدرًا محدودًا من العدالة فى المجتمع ويحافظ عليه. ولهذا السبب وحده يظل ضروريا ولا يمكن الاستغناء عنه، غير أن العدالة التى يجسدها لا تعدو أن تكون صورة للعدالة الكاملة أو تخفيفا لها.

ويفشل القانون المؤقت فى الغالب حتى داخل مجاله الخاص، وعلى الرغم من أهدافه المقيدة، فى أن يحقق الغاية التى وُضع من أجلها. فمن جهة ليس من المعقول أن نفترض أن الناس يرتكبون صنوفًا كثيرة من الجور دون أن تُكتشف، ولا يُعاقب عليها بالتالى. افرض أن شخصًا ما أقرض صديقا مبلغًا كبيرًا من المال، ومات هذا الشخص فجأة دون أن تكون هناك فرصة للمطالبة بوديعته، وافرض أنه لا يوجد شخص آخر يعرف هذه الصفقة، فما الذى يمنع الوصى من أن يأخذ المال لنفسه، إذا رغب ذلك بدلاً من أن يرده إلى الوارث الشرعى[٢٧]؟ ومن جهة ثانية حتى عندما نعرف أن جريمة اقترفت، فإنه من المستحيل فى الغالب تحديد المجرم. فالقضاة الحكماء والأخيار يخطئون بسهولة. فعلى الرغم من كل احتياطاتهم لكى يضمنوا التحقيق المناسب للعدالة، فإنهم يحكمون سهوًا على أناس أبرياء بالإعدام. ولكى يتيقنوا من الحقيقة، فإنهم يلجأون أحيانًا إلى التعذيب، غير أن التعذيب لا يفعل أكثر من أن يورط أشخاصًا أبرياء فى المعاناة، دون أن يؤدى إلى اكتشاف الشخص المذنب. إنه يكشف أيضًا على نحو درامى، إلى أى درجة يغشى العدالة البشرية الظلام[٢٨]. **ومن جهة ثالثة وأكثر أهمية** لا يفرض القانون المؤقت ولا يمنع إلا أفعالًا خارجية فهو لا يمتد إلى البواعث الخفية لهذه الأفعال، وهو أقل اهتمامًا بالأفعال الداخلية الخالصة؛ مثل الرغبة فى اقتراف القتل، أو الزنا[٢٩]. ولهذا السبب، إن لم يكن لسبب آخر، فإنه لا يمكن أن يقال إنه يبعث على الفضيلة. إذ إن الفضيلة الحقيقية تستلزم أن لا يؤدى المرء الأفعال العادلة فحسب، بل يؤديها من أجل الباعث الصحيح. إنها تتضمن من جانب الفاعل رغبة فى الخير الذى يأمر به

القانون. ولذلك فإنها تفترض أن المرء يكف عن الحب المفرط للخيرات الدنيوية، وينظم انفعالاته وعواطفه وفقًا لخير العقل. إن الانقياد المحض للقانون المؤقت ليس ضمانًا للخير الأخلاقى، لأن المرء يستطيع أن يلتزم بالقانون، ومع ذلك يفعل من أجل باعث أنانى أو نفعى. فالقانون مثلاً يسمح بقتل معتدى ظالم دفاعًا عن النفس، وعندما يسمح بذلك، فإنه يهدف إلى الصالح العام، ويتخلص تمامًا من الانفعال. غير أن الشخص الذى ينتفع من الحرية التى يمنحها له يستطيع بسهولة أن يشبع رغبة أنانية فى انتقام شخصى؛ وسيكون فعله فى هذه الحالة يستحق اللوم من الناحية الأخلاقية، على الرغم من أنه يكون عادلاً من الناحية الظاهرية. صحيح أن القانون المؤقت يستميل الناس، عن طريق مطالبة كل شىء بالأفعال العادلة إلى تحصيل الفضيلة، غير أنه لا يذهب أبعد من ذلك. ولذلك فإنه يحتاج إلى أن يكمله «قانون خفى وأعلى»[٣٠]؛ أعنى القانون الأزلى الدائم الذى يضم كل أفعال الإنسان بما فى ذلك الأفعال الداخلية، والذى يستطيع وحده أن ينتج الفضيلة، وليس ظاهرها فحسب.

وهكذا فإن معالجة أوغسطين البعيدة للمسألة كلها توازى تمامًا معالجة «**قوانين**» شيشرون، وتحمل ألوانًا من التشابه الكثيرة معها. ويتوقف التشابه عندما نأتى إلى قضية العناية الإلهية، التى ترتبط بها فى ذهن أوغسطين فكرة القانون الأزلى الدائم. وتتجلى المسافة التى تفصل المؤلفين فى هذه المسألة، فى بعض الوجوه، عن طريق الاختلاف فى المصطلحات بينهما. فكل من شيشرون وأوغسطين يميز القانون الأزلى والدائم عن القانون المؤقت، أو البشرى؛ لكن فى حين أن شيشرون يتحدث، عادة عن القانون الأزلى والدائم بوصفه «القانون الطبيعى»، فإن أوغسطين يُظهر تفضيلاً ملاحظًا لتعبير «القانون الدائم الأزلى».ولا يشير هذا القانون الدائم فحسب إلى ما يجب على الناس أن يفعلوه، أو ما يجب عليهم أن يتجنبوه إذا أرادوا أن يكونوا سعداء، أو أخيارًا، فهو يصدر أوامر ونواهى. ولذلك لابد أن تصاحبه جزاءات ملائمة، وإلا فإنه سيكون غير فعال، وستكون كل القوانين الأخرى كذلك، لأنه يضم الأفعال الداخلية للإرادة، التى لا تكون الموجودات البشرية الأخرى حكامًا جديرة بها. ولأنه يتضح من التجربة أن الأشخاص الأبرياء يعانون

فى الغالب بصورة ظالمة، وأنه لا يُعاقب على سيئات الأشخاص الأشرار هنا على الأرض، فإنه لا يمكن تصور القانون الأزلى الدائم دون حياة أخروية يتم فيها تصحيح الأخطاء، ويُستعاد فيها النظام الكامل للعدالة. إنها تستلزم وجود إله عادل، ومعتن، ويعرف كل شىء، يثيب كل شخص ويعاقبه بناء على استحقاقاته العادلة. ولأن الله أزلى وكامل كل الكمال، فإنه لا يخضع للتغير فى وجوده، أو فى أفعاله. ولا يمكن أن يكتسب معرفة جديدة، ولابد أن يعرف مقدمًا كل الأفعال التى يحققها الناس فى مآل الأمر، ويعرف أيضًا أفكارهم الأكثر سرية وخفاء.

نظرية الجزاءات الإلهية هذه مفعمة منذ البداية بصعوبات نظرية ملحوظة. فإذا افترضنا أن الله يعرف كل الأشياء قبل أن تخرج إلى حيز الوجود، فإنه ينتج عن ذلك بالضرورة أن الناس يفعلون باستمرار طبقًا لهذه المعرفة الإلهية، لكن من الصعب وفقًا لهذه الشروط أن نرى كيف يمكن أن يكونوا مع ذلك أحرارًا. وهكذا يواجه المرء اختيارًا بين بديلين؛ لا يمكن قبولهما من وجهة نظر المجتمع السياسى.إذ يستطيع المرء أن يؤكد أن الناس أحرار، وينكر أن الله لديه أى معرفة بالجرائم التى ترتكب ضد القانون الدائم الأزلى، أو الأفعال العادلة التى يتم القيام بها وفقًا له؛ غير أن القانون الدائم الأزلى يُترك بدون ضامن، ويُسلب، بالتالى، من أى وسيلة يستطيع عن طريقها أن يكبح بفاعلية المخطئين، ويطور العادات الفاضلة. أو أن المرء يستطيع أن يؤكد المعرفة الإلهية السابقة، وينكر الإرادة الحرة، بيد أن الناس لا يكونون فى هذه الحالة، مسئولين عن أفعالهم، وتفقد القوانين علة وجودها، ويصبح الوعظ عقيمًا ليس له فائدة، ويكون الثناء واللوم ليس لهما معنى، ولا تكون هناك أى عدالة أيا كانت فى تخصيص الجزاء للشخص الخير، والعقوبة للشخص الشرير، وباختصاره يفسد اقتصاد الحياة البشرية كله(٣١).

حاول شيشرون، بناء على تفسير أوغسطين، أن يتجنب هذه الورطة عن طريق التخلى عن نظرية العلم الإلهى المسبق بصورة علنية، وإنكارها بصورة خاصة. فهو ينحاز، فى المناقشة العامة للرسالة «**فى طبيعة الآلهة**»،إلى «ليوكليوس بالبيوس» Lucilius Balbus التقى الذى دافع عن الآلهة، ضد «كوتا» Cotta الملحد، الذى هاجمها غير أنه يؤكد فى عمل أقل شعبية «**عن التنبؤ بالغيب**» باستحسان ويعرض

باسمه النظرية التى يتظاهر برفضها فى الرسالة السابقة. ويتجنب بمهارة عن طريق هذه الحجة تقويض إيمان الجمهور النافع بالجزاءات والعقوبات الإلهية دون أن يلزم نفسه بتعليم يجده المتعلمون غير مطابق للحرية البشرية ويستطيعون أن يستغنوا عنه بسهولة مهما كان الحال؛ لأنهم لا يحتاجون إلى هذه البواعث لكى يسلكوا بصورة عادلة. وهكذا ينتهى أوغسطين إلى نتيجة هى: «لأنه يريد أن يجعل الناس أحرارًا، فإنه يجعلهم مدنسين»(٣٢).

يقرر أوغسطين خلافًا لشيشرون أن الله يعرف كل الأشياء قبل أن توجد، وأن الناس يفعلون بإرادتهم الحرة ما يعرفونه ويشعرون أنه يجب عليهم أن يفعلوه، لأنهم يرغبونه فقط. وبدلاً من تحطيم الاختيار الحر، فإن معرفة الله على العكس تؤسسه بالفعل. وتكمن الإجابة عن السؤال كيف يمكن أن يتفق هذان الكمالان فى الفاعلية الأسمى للإرادة الإلهية. فالله يعرف كل الأشياء لأنه يعرف عللها؛ وهو يعرف عللها لأن إرادته تمتد إليها كلها، ولايضفى على كل منها القدرة على الفعل فحسب، وإنما يضفى عليها أيضًا القدرة على أن تفعل طبقًا لحالته الملائمة. إن العلل الطبيعية تمارس علّية ضرورية، وتمارس العلل الإرادية علية حرة. وكما أنه ليست هناك قوة فى علل طبيعية لا تكون متضمنة من قبل فى الله، خالق الطبيعة، ولا يمنحها هو، فكذلك ليس هناك شىء فى إرادة الإنسان لا يكون موجودا من قبل فى الله، خالق هذه الإرادة، ولا يمكن أن يعرفه. وإلا فإن المرء يتحتم عليه أن يسلم بالوجود فى مخلوقات ذات كمالات معينة تغيب عن الله المصدر الكلى لكل كمال. وما يصدق على العلل الطبيعية والإرادية، يصدق أيضًا على العلل العرضية أو الصدفة. وليست الصدفة اسمًا لغياب علة. فما يسميه الناس بالصدفة هو بالنسبة لأوغسطين علة كامنة يمكن أن تُنسب إما إلى الله أو إلى الجواهر المنفصلة. ومع ذلك، فإن المشكلة يمكن أن تثار بالنسبة للشر الذى لا يمكن رده إلى الله من حيث أنه علته. بيد أن الواقعة التى تذهب إلى أن الله لا يسبب الخطيئة لا تقلل من كماله، لأن الفعل الخاطئ بوصفه خاطئًا هو نقص لا يمكن تفسيره إلا عن طريق علية ناقصة(٣٣). ولا تفترض هذه الواقعة كذلك أن الله لابد أن يظل جاهلاً بآثام أولئك الأشخاص الذين يقترفونها. إذا عرف الله ما يستطيع أن يفعله الناس، وما

سيفعلونه، فإنه يعرف أيضًا ما يجب أن يفعلوه، وما سوف يخفقون فى فعله صحيح بالطبع أن أفعال الناس تؤدى فى زمان، ولذلك فهى تنتمى إما إلى الماضى، أو الحاضر، أو المستقبل، لكن حتى ذلك لا يمنع الله من معرفتها باستمرار. ولأن الله يبقى من حيث إنه فوق الزمان وخارجه، فإنه يعرف كل شيء منذ الأزل عن طريق معرفة لا تُقاس عن طريق الأشياء، ولكنها هى نفسها مقياس كل الأشياء وكمالها.

وبعد كل ما قاله أوغسطين فى هذا الموضوع فقد كان على وعى تام بالغموض الذى يحيط بمعرفتنا بالماهية الإلهية، وعملياتها. وربما يترك تفسيره كثيرًا من الأسئلة بدون إجابة، لكنه يجد بناء على أسس عقلية خالصة أنه ليس من الصعب بصورة كبيرة أن نقبله أكثر مما نقبل تفسير شيشرون، ولهذا التفسير من وجهة نظره فائدة وهى أنه من الممكن أن يجعل الناس «لا يعيشون بصورة حسنة» فحسب، وإنما «يؤمنون بصورة حسنة» أيضًا(٣٤).

تشكل آراء أوغسطين عن العدالة البشرية والقانون أساسًا ودافعًا لحكمه الخاص على مجتمعات الماضى، وفضلًا عن ذلك حكمه الخاص بروما، آخر الإمبراطوريات العظيمة، ومثال الإنجازات السياسية الأكثر تألقًا فى العالم الوثنى(٣٥) كما أن أساس مناقشته الطويلة لهذا الموضوع قد طرحها شيشرون فى بعض منه. فقد حاول شيشرون أن يوقظ من جديد الاهتمام بالحياة السياسية عن طريق الاتجاه إلى نموذج الجمهورية الرومانية القديمة، بدلاً من تأسيس مدينة كاملة بالقول، كما فعل أفلاطون. وقد أرغم على أن يعظم الأمجاد الماضية لأبناء بلده. أما أوغسطين فهو يشرع من جهة أخرى فى الكشف عن حقيقة رذائلهم. وهذه الرذائل ليست ظاهرة فى مكان أكثر مما تظهر فى معاملات روما للأمم الأخرى. ولأنه لا وجود لعدالة داخلية فى المدينة، فلا وجود لعدالة خارجية أيضًا؛ لأن المدينة التى لا تكون فى وئام مع نفسها، لا يمكن أن تكون فى وئام مع جيرانها، إن ما يُسمى بممالك هذا العالم ليست سوى سرقات هائلة فهى تختلف عن عصابات اللصوص لا بتخلصها من الجشع والطمع، بل بفخامة جرائمها، وبالإفلات من العقوبة. إن ما فعله الإسكندر بمقدار كبير، وبأسطول هائل ليس أفضل، من وجهة

النظر الأساسية عن العدالة، مما يفعله قرصان بمقدار صغير جدا، وسفينة واحدة(٣٦). وحتى روما الجمهورية التي يعترف أوغسطين بتقدير لها أكبر من روما ذات الأيام الإمبريالية ، تتضمن في الفساد العام الذي عمّ كل المدن الدنيوية. إن روما «ليست جمهورية؛ إذ لا وجود فيها على الإطلاق للعدالة الحقيقية والقانون»(٣٧). ويتمثل القسم المناظر من كتاب «**مدينة الله**» في محاولة لاستعادة ما ينظر إليه أوغسطين على أنه صورة حقيقية وأمينة لروما القديمة، في مقابل زخرفات فلاسفة ومؤرخي الرومان.

ولكي يُشخص المرء خُلق أي شعب، فليس عليه سوى معرفة الموضوع الذي يحبه(٣٨). ولم يكن الرومان القدامى عادلين، ولم تكن مدينتهم مدينة حقة، لأن موضوع حبهم لم يكن الفضيلة. لا شك أن الرومان كانوا يستحقون الإعجاب أكثر من أي أمة من الأمم التي قهروها. ولم يكن الهدف الذي جاهدوا من أجله سيئًا على الإطلاق. فهو يشيد بالشجاعة، ويضع التضحية بالذات، وإخلاص المرء لوطنه فوق مناعم الوجود الهادئ والمريح(٣٩). لكنه مع ذلك كان هدفًا دنيويا خالصًا. ومن هنا كانت الجهود التي بُذلت في تحقيق هذا الهدف تحمل سمة العظمة، لكنها لا تحمل سمة الفضيلة. لقد غلب على روما، سيدة العالم، جشع الغلبة والانتصار. وقد كان أشخاصها العظام، في أحسن الأحوال، مواطنين شهيرين لمدينة سيئة. إذ إن معظمهم لم يمتلكوا بحق الفضائل السياسية. ولم يغذ تصميمهم على التفوق الرغبة في أن يخدموا أبناء وطنهم، وإنما تعطشهم إلى المجد الشخصي. ولأنهم مارسوا فضائلهم البطولية من أجل ما يكون في النهاية باعثًا أنانيا، فإن هذه الفضائل لم تكن في حقيقة الأمر سوى رذائل براقة(٤٠). وإلى الدرجة التي تخلى بها الرومان عن اللذة وإشباع شهواتهم الدنيا، استحقوا جزاء ما. وقد منحهم الله هذا الجزاء عندما سمح لروما بأن تؤكد سموها على كل الأمم الأخرى(٤١). وبالتالي استطاعت روما في مد فتوحاتها إلى حدود العالم المتحضر أن تحقق طموحاتها الأكثر عمقًا، وتبلغ الغاية المتضمنة في كل طموح دنيوي، أعني الهيمنة

الكلية. بيد أن الحجة تقف هنا. وفي مقابل عهد طويل، وفي الوقت الذي لا يزال تراث علماء الكلام المسيحيين قويا، لم يسلم أوغسطين من الناحية الظاهرية بأن الإمبراطورية الرومانية قد نُسب إليها دور خاص في توفير الخلاص، وأنها مهدت الطريق للمسيحية الديانة الوحيدة الحقيقية والكلية، عن طريق تنظيم العالم كله في مواطنة واحدة ذات حكومة وقوانين(٤٢).

إن جدل أوغسطين ضد روما هو الجدل الأكثر براعة وإعجابًا من حيث إنه يصدر من شخص تأثر بوضوح عن طريق روعة عظمة روما السابقة. إذ لا يزال تفسير «ليفي» Livy للأعمال المجيدة لـ «سكيفولاس» Scaevolas، و «سيبيو» Scipios، و«رجيليوس» Regulus، و«فابريكيوس» Fabricius، نقول لا يزال تفسير «ليفي» لأعمال هؤلاء المجيدة تشعل خياله، ويشعر بمتعة خاصة في رواية أعمالهم البطولية(٤٣). وعلى الرغم من أن هذه الأعمال البطولية قد تكون مثيرة للإعجاب بمقاييس أخرى، فإنها تنتمي إلى ماض لا راد له، يبعث تذكره حزنًا معينًا في ذهن الملاحظ، غير أن المسيحية قضت عليه نهائيا. فقد حجب المسيح الذي هو شمس العدالة ضوء منارات العالم القديم البراقة. لقد حطم قدومه إلى الأبد المسرح الذي استطاع البطل الوثني أن يتحرك عليه. وأصبحت البطولة الحقيقية هي البطولة المسيحية، غير أنها لم تعد النوع نفسه من البطولة. إذ إن جدتها توضحها الواقعة التي تقول إن «أبطالنا» يُسمون «بالشهداء»، وليسوا «بالأبطال»(٤٤). ولذلك فإن إنجازات الرومان الأكثر نبلاً لا تخدم إلا غرضين، فهي تكشف بالإضافة إلى أعماق الجشع البشري عن الطابع سريع الزوال، والفاني لأي إنجاز بشري خالص، وتذكر المسيحيين بأنه إذا كان الرومان على استعداد لأن يتحملوا هذه المصاعب والمشاق من أجل مكسب دنيوي، فإنهم على استعداد لأن يقوموا بتضحيات أعظم من أجل جزاء خالد دائم(٤٥).

لا يعد القديس أوغسطين، عن طريق هجومه التخريبي على الفضيلة الوثنية، أكثر من أي شخص آخر مسئولاً عن الاستهانة بروما التي أصبحت علامة لأي مناقشة للسياسة الرومانية في العالم المسيحي. ويمكن نقل عظمة إنجازه بصورة جيدة

بالقـول بأنه فرض بمفـرده فى الغالـب، صـورة جديدة لرومـا، استحـوذت منذ هذه اللحظة وصاعدًا على أذهان الكتـاب السياسيين مثل الصـورة التى أعدها المؤرخون الرومان ولا سيمـا «ليفى»، أعنى مدح عظمة روما الدائمة. وحتى عـصر النهضة لا نجـد محـاولة جديدة لاسـتعـادة روح رومـا الوثنية وطريقـهـا المميـز للحيـاة، تحت الاتهامات الجسيمة والتى لا تلين لكتاب «**مدينة الله**».

التوحيد ومشكلة الدين المدنى

يرى أوغسطين أن السبب الحقيقى الذى من أجله لم تستطع الخطة الكلاسيكية أن تجعل الناس فضلاء ويُحكم عليها عن طريق مـعاييرها الخاصة ليس أنها ملحدة، بل لأنها ترتبط بصورة أساسية بتـصور زائف للألوهية. ويتجلى هذا الزيف بصورة أكثر وضـوحًا فى مذهب الإلحاد الوثنى. إن كثـيرًا مما كتبه أوغـسطين عن موضوع المجتـمع المدنى، بما فى ذلك الجزء الأول من كـتاب «**مدينة الله**» ليس، فى الحقـيقة، سوى نقد طويل ومفصل للميثولوچيا الوثنية.

يقسم أوغسطين كل لاهوت وثنى، متبعًا فى ذلك فارو Varro(*)، إلى صور ثلاث أساسيـة هى: الصورة الأسطورية، والصورة الطبيـعية أو الفلسفـية، والصورة المدنيـة أو السيـاسيـة(٤٦). الصـورة الأسطورية هى لاهوت الشـعراء. وهى تلجـأ مباشرة إلى الدهمـاء، وتُبجل آلهتها، من أجل الخيـرات المؤقتة، أو المنافع المادية التى يأمل الناس فى أن يحصلوا عليها فى هذه الحياة. أما اللاهوت الطبيعى فهو لاهوت الفلاسـفة، وهو لاهوت توحـيدى. وهو يقـوم على فكرة صحـيحـة عن الله ويفوق بدرجـة كـبيـرة، مـن حيـث هو كذلـك، كلاً من الـلاهوت الأسـطورى واللاهوت المدنى،غـير أنه يظل صـعب المنال بالنسبـة للجمـيع إلا لقلة من الأفـراد الموهوبين والمتعلمين، ولذلك ليس له تأثيـر مفيد على المجتمع كله. أمـا اللاهوت المدنى، كما يشيـر الاسـم، فهو اللاهوت الرسمـى للمدينة. وهو يختلف عن اللاهوت الطبـيعى

(*) فاروVaror (١١٦ - ٣٧ ق.م) عالم موسـوعى رومانى. كان همه فى مؤلـفاته إبراز عظمة روما (المراجع).

فى أنه ملحد يؤمن بتعدد الآلهـة، ويختلف عن اللاهوت الأسطورى فى أنه يفرض عبادة الآلهـة الوثنية على تفسير الحـياة بعد الموت، وليس تفسيـر هذه الحياة الراهنة. إنه اللاهوت الذى يتوقع أن كل المواطنين، ولا سيـما القساوسة يعرفـونه، ويقومون به. إنه يعلم ما هو الإله، أو الآلهـة، الذى يعبده كل إنسان بصورة مناسـبة، وما هى الشعـائر المقدسة والـتضحـيات التى يقوم بهـا بصورة مناسبـة. وعلى الرغم من أن اللاهوت المدنى يفـرض عـقيـدة الآلهة الزائفـة، فـإنه أكثـر تسـامحـًا من اللاهوت الأسطورى لأنه يهتم بخير النفس بدلاً من خير الجسم، ويطمح فى أن يجعل الناس أفضل عن طريق تفضيل تطوير الفضائل السياسية.

ومثـال اللاهوت المدنى الرومانى الأكثر وثوقـا هو «فارو» Varro، الذى يشير إليه أوغسطين باستمرار، نقلاً عن شيـشرون، على أنه شخص متعلم ودقيق بصورة كبيرة(٤٧). يتمثل منهج أوغسطين فى استخدام «فارو» بوصفه شاهدًا على نفسه فى البـرهنة على عدم كـفـاية اللاهوت المدنى. يدافع «فـارو» عن اللاهوت المدنى ليس لأنه صـحيح؛ بل لأنه مـفـيد ونافع. وهو نفـسـه لا يقبله، ولا يأخـذ آلهـته بجـدية واهتمام. لقد دس كـثيرًا عن طريق الواقعة التى تقول إنـه ميز بوضوح بين لاهوت مدنى ولاهوت طبـيعى. وتصدق النتـيجة نفـسها عن طريـق تحليل لكتاب « **العهود القديمة**»؛حيث تسبق معالجة الأشياء البشرية معالجة الأشياء المقدسة الإلهية. وبقبول هذا الترتيـب يسلّم «فارو» ضمنًا بأن آلـهة المدينة لا توجد باسـتقـلال عن الإنسان، وهى نفسـها ليست سوى نتـاجات للعقل البشـرى. وهذا هو سر كتابه، كـما يقول أوغـسطين. ويصرح «فـارو» بهذه الطريقـة المراوغـة بعدم رغـبتـه فى إعطاء أولوية للخطأ على الصدق. ولو أنه عالج ما هو إلهى ومقدس بحق، أو الطبيعة الإلهية فى مجملها، التى نظر إليها على أنها تفوق الطبيعة البشرية، فإنه لن يتردد فى أن يعكس النظام. وطالما أن الأمـر كذلك، فـإنه عـبَّر فـقط عن تفضـيل مـحمـود للناس على مؤسسات الناس، أو، على حد تعبيره، تفضيل للمصور على التصوير(٤٨).

لا تختـلف وجهات نـظر «فارو» فى هذه المسـألة عن وجهـات نظر الفلاسـفة الوثنيين الآخرين، لا سيما وجهات نظر «سنكا» فلأن الفلسفة حررت «سنكا»، فإنه

لم يكف عن مهاجمة اللاهوت المدنى فى كتاباته، غير أنه استمر مثل فارو فى التظاهر باحترام الشعائر والطقوس المقدسة. وعن طريق الامتثال لأوامر هذا اللاهوت عن طريق الفعل لا عن طريق القول، أظهر أنه يعى تمامًا الواقعة التى تقول إنه يفعل ما يأمر به القانون، ولا يفعل ما يرضى الآلهة. كما أنه أُجبر، بصورة ليست أقل من فارو، على الموقف الحرج وهو أن يقوم بما ازدراه، أو أن يعبد ما ندد به(٤٩).

لقد كان «فارو» حذرًا فى كلامه أكثر من «سنكا».ومن مراعاة نبيلة لضعف الأذهان الصغيرة، لم يجرؤ على أن يلوم اللاهوت المدنى بصورة مباشرة، واقتنع بالكشف عن طابعه الجدير باللوم عن طريق بيان تشابهه باللاهوت الأسطورى(٥٠). إن مناقشته للاهوت المدنى هى مناقشة مدنية أو سياسية(٥١). إذ إنها تضع فى الاعتبار، أكثر مما فعل سنكا، الضرورة العملية لتوفيق المرء بين آراء الدهماء وأحكامهم المبتسرة، أو مما له شأن بالشيء نفسه، بالاستمالة العملية لتأسيس نظام سياسى يقوم تمامًا على العقل أو الطبيعة. وإذا استطاع «فارو» أن يؤسس مدينة جديدة، فإنه سيكتب وفقًا للطبيعة؛ لكن لأنه عالج مدينة قديمة، فإنه لم يستطع سوى أن يتبع عاداتها(٥٢). ولأن لاهوته المدنى نتيجة لتوفيق بين الطبيعة والعرف، فإنه يحتل مكانًا وسطًا بين اللاهوت الأسطورى؛ الذى يتطلب قليلاً جدا من معظم الناس، واللاهوت الطبيعى الذى يتطلب كثيرًا منهم(٥٣). إن مستواه هو مستوى المواطن بوصفه مواطنًا، ولا يمثل إلا الوسيلة الممكنة للحصول على الدرجة الأسمى من الفضيلة من أكثرية المواطنين،التى تكون فى وسعها أن تحصل عليها بدون النعمة الإلهية.

ولو أن «فارو» شعر بأنه مجبر لأسباب عملية أو سياسية على أن يحترم فى الظاهر، لاهوت روما المدنى، فلن تكون لديه هذه الصنوف من التوجس عن لاهوتها الأسطورى أو الشعرى الذى وجده معيبًا بحرية، ورفضه من حيث إنه لا يستحق الطبيعة الإلهية المقدسة، ولا يطابق الكرامة البشرية. وعن طريق أكاذيب كثيرة عن الآلهة، وتصوير سلوكها بأنه غير لائق ووضيع، لم يقترف الشعراء جورًا وظلمًا تجاهها فحسب، بل شجعوا على عدم الأخلاقية نفسها بين الناس، وفعلوا

أكثر من أى شخص آخر لكى يفسدوا أخلاقهم(٥٤). وكان «فارو» نفسه على اتفاق تام مع الفلاسفة فى الحث على طرد الشعراء واستبعادهم من أى مدينة منظمة تنظيمًا جيدًا.ولسوء الطالع لم تكن المدينة التى اهتم بها كاملة. فهى لم تتحمل وجود الشعراء وسطها فحسب، بل استقلت بالفعل عنهم لكى تبقى وتستمر فى الوجود. إن الشعراء هم نتاج المجتمع المدنى، ومبدعوه. ولا تتوحد الأخلاق التى يدعونها مع الأخلاق القديمة، ولا تختلف عنها تمامًا(٥٥). ومن حيث إن علم الأسطورة يطابق علم أسطورة اللاهوت المدنى، فلابد أن يُنظر إليه على أنه جزء مكمل للمجتمع. وهو فى التحليل النهائى يودع صنوف الزيف نفسها ويخلدها.

من التناقض فى الظاهر أن اللاهوت الأسطورى يبرهن فى الغالب على أنه عون للمدينة عندما يقلع عن معتقداته التقليدية، وعندما يتأملها بإخلاص. إن الشعراء يسلون العامة، ويتفوقون فى إطراء أذواقهم.إذ إن موضوع حكاياتهم هو فى الغالب، الممتع من حيث إنه يقابل النافع أو النبيل. وإلى هذا الحد، فإن أعمالهم تنتمى إلى ميدان ما هو هزلى وليس إلى ميدان الأشياء الجادة. وتساعد المتعة الخاصة التى يستمدها معظم الناس من أعمالهم على التعويض عن النقائص التى لا مفر منها للحياة السياسية، وتزود براحة مفيدة من ألوان التوتر التى تولدها. ومع ذلك فإن الشعراء، خلافًا لذلك كما تدل جميع المظاهر، ليسوا ثوريين. إذ إن فعلهم فى أساسه محافظ إلى حد أنه حتى إبداعاتهم تساهم بطريقة ملتفة فى استقرار المجتمع المدنى. وقد تؤخذ الواقعة المحض التى تقول إن المدينة لا تستطيع أن تستغنى عن هذه الخدمات على أنها برهان أبعد على مواطن ضعفه، وعدم قدرته الجذرية على حل مشكلاتها عن طريق وسائل بشرية خالصة.

لا يشبه اللاهوت المدنى اللاهوت الأسطورى فحسب بمقدار ما يشارك فى العقل، بل يقترب أيضًا من اللاهوت الطبيعى. ويُنظر إلى كثير من تعاليمه على أنها تعبير شعبى عام يسبق ما هو فلسفى عن حقيقة فلسفية أصيلة(٥٦). ويمكن فى الغالب تبريرها عن طريق الطبيعة، ولقد فسرها الفلاسفة الوثنيون فى الواقع على هذا النحو. فليس هناك شىء مثلاً يمنع المرء من أن ينظر إلى «جوبتر» Jupiter؛ كبير

الآلهة، على أنه مرادف شعرى للعدالة، ملكة الفضائل الاجتماعية. بيد أن هناك حدودًا واضحة لهذه التفسيرات. إذ لا يمكن أبدًا تبرير علم الأسطورة الوثنى تمامًا، حتى فى صورته الرسمية. ولهذا السبب تضعف سيطرته على عقول الناس كلما تقدم العلم فى المجتمع وبسبب انتشار المعرفة الذى لا يمكن تجنبه، مع أنه ليس مفيداً باستمرار. ولأنه يقوم، من حيث هو كذلك، على أساس الأكاذيب المستملحة، فإنه يستطيع أن يدعم نفسه إلى ما لا نهاية. وبناء على هذا، يبدو مذهب تعدد الآلهة ضروريا للمجتمع المدنى، وغير متسق مع تطوره الأسمى. ويستطيع المرء أن يصوغ الحجة بألفاظ مختلفة قليلًا، بأن يقول إن قيمة أى مجتمع تقاس بقدرته على أن يطور خير العقل، ولكن إلى الدرجة التى ينجح بها المجتمع فى تحقيق ذلك الهدف فإنه يميل إلى تقويض أساسه الخاص. وهنا تكمن مغالطة الخطة الوثنية. فعن طريق ضرورة داخلية، وبصورة مستقلة تمامًا عن التأثير الخارجى للمسيحية، لابد أن يصبح مذهب المدينة فى تعدد الآلهة الفظ، عاجلًا أم آجلًا، مذهبًا نقيا عندما يتحول إلى مذهب للتوحيد.

ويجب أن لا نستدل مما قيل سابقًا أن أوغسطين قبل بدون أى تحفظات مذهب التوحيد لدى اللاهوتيين الطبيعيين. لأن الفلاسفة الوثنيين لم يشتركوا كلهم فى تصور واحد للألوهية. إذ إن بعضهم، كما يرى فارو، وحد النفس البشرية، أو جزءها العاقل بالطبيعة الإلهية المقدسة، وبذلك حولوا الإنسان إلى إله، بدلًا من أن يجعلوه خادمًا (٥٧). ويخلط هذا المذهب المخلوق بخالقه، وهو محل خلاف وشك من وجهة نظر عقلية، من حيث إن تغير العقل البشرى لا يمكن أن يتفق مع الكمال المطلق للموجود الأسمى. وهؤلاء الفلاسفة الذين يميزون بوضوح بين الله والنفس، أو بين الخالق وخلقه هم وحدهم الذين توصلوا إلى الحقيقة عن الله. وأفلاطون هو الأكثر شهرة بينهم(٥٨) . أما كيف وصل أفلاطون إلى هذه المعرفة، فإن ذلك سؤال لا يزال مطروحًا. ويرى أوغسطين أن القديس بولس نفسه أكد إمكان معرفة حقيقية بالله بين الوثنيين(٥٩) . وبغض النظر عن الواقعة التى تذهب إلى أن الفلاسفة

يخطئون أحيانًا فى تعليمهم الخاص بالله، فإنه لا يزال هناك مع ذلك عنصر حاسم يفصلهم عن المسيحية، وهو رفضهم أن يقبلوا المسيح بوصفه وسيطًا ومُخلِّصًا. ولأن الفيلسوف يبحث عن المعرفة المستقلة ويتعقبها، فإنه فخور ويرفض أن يدين بخلاصه إلى أى شخص إلا نفسه. إن محاولته كلها يحركها فى النهاية الثناء على الذات، والإعجاب بالنفس(٦٠). وقد يكون صحيحًا بناء على هذا الأساس، أن نقول إن الفيلسوف هو الشخص الذى يكون أكثر قربًا من المسيحية، وهو فى الوقت نفسه الشخص الذى يظل بعيدًا عنها.

المدينتان والتباين بين الدين والسياسة

يبلغ هجوم أوغسطين على الدين الوثنى ذروته فيما يمكن النظر إليه على أنه مساهمته الأكثر تميزًا فى مشكلة المجتمع المدنى، أى نظرية المدينتين. تنقسم البشرية، كما نعرف، إلى مدن وأمم كثيرة تختلف كل مدينة وكل أمة عن الأخرى بوضوح عن طريق قوانينها، وعاداتها ، وشعائرها، ولغتها، وطريقتها العامة فى الحياة. لكن ما هو أكثر أهمية أن الكتاب المقدس لا يميز إلا بين نوعين من المجتمعات، ينتمى إليهما كل الناس فى جميع الأزمنة وهما: مدينة الله، والمدينة الأرضية (الدنيوية)(٦١).ومع ذلك فإن هذين المجتمعين يُسميان عن طريق المماثلة، بالمدينة. مدينة الله ليست مدينة منفصلة؛ أى أنها توجد جنبًا إلى جنب مع المدن الأخرى، وتؤسس على قانون إلهى، على طريقة الحكومة الدينية اليهودية، أو كنيسة قسطنطين الأرضية وأتباعه. إن كلا من مدينة الله، والمدينة الأرضية (الدنيوية) تجاوز حدود المدن الفردية، ولا تتوحد إحداهما بأى مدينة أو مملكة معينة(٦٢). ويناظر التمييز بينهما التمييز بين الفضيلة والرذيلة، مع الوضع فى الاعتبار أن الفضيلة الحقيقية هى الفضيلة المسيحية. وما يجعل الشخص عضوًا فى مدينة أو أخرى من هاتين المدينتين ليس الجنس، أو الأمة التى يدعى أنها أمته، وإنما الغاية التى يسعى إليها، ويُخضع لها فى النهاية كل أفعاله(٦٣). إن مدينة الله ليست سوى مجموعة

أتباع المسيح، والعابدين للإله الحقيقى. إنها تتكون من أناس إلهيين، وقد توصف حياتها كلها بأنها حياة الإذعان الورع لعالم الله. توجد فيها، وفيها فقط، العدالة الحقيقية. ولأن نموذج مدينة الله موجود فى السماء، ولأن حالتها الكاملة لا تتحقق إلا فى حياة أخرى، فإنها تُسمى أحيانًا بالمدينة الإلهية، لكن من حيث إن الناس، عن طريق تمسكهم بالمسيح لديهم الآن إمكانية أن يعيشوا صنوفًا من الحياة الفاضلة الحقيقية، فإن هذه المدينة توجد هنا على الأرض. وللسبب نفسه يجب ألا تختلط هذه المدينة بمدينة أفلاطون المثالية التى لا وجود لها إلى فى الفكر والكلام.

فى مقابل المدينة الإلهية هناك المدينة الأرضية (الدنيوية) التى يرشدها ويوجهها حب الذات، والتى تعيش وفقًا لما يسميه الكتاب المقدس بشهوات الجسد(٦٤). ويجب ألا يؤخذ اللفظ «شهوات الجسد» فى هذا السياق بمعناه الضيق، من حيث إنه لا يشير إلا إلى الجسد ولذات الجسد. فهو يرادف فى استخدام الكتاب المقدس الإنسان الطبيعى، ويضم كل أفعال الإنسان ورغباته إلى الحد الذى لا تخضع فيه لله من حيث إنه غايتها الأسمى. إنه لا ينطبق فحسب على الشخص الشهوانى الذى يضع خيره الأسمى فى اللذة، وإنما ينطبق أيضًا على كل أولئك الذين ينغمسون فى الرذيلة، وينطبق حتى على الإنسان الحكيم من حيث إن طلبه للحكمة يبعث عليه حب زائف، أو حب الذات، وليس حب الحقيقة. إن المدينة الأرضية بمعناها الواسع والأكثر شمولاً تتميز بتصنعها للاستقلال الكامل، والاكتفاء الذاتى(٦٥) وتصور نفسها بأنها النقيض الخالص لحياة الطاعة (أى «الأم والحارس للفضائل»)(٦٦)، والنقيض الخالص للخضوع المعظم لله. وسلف هذه المدينة هو «قابيل» الذى لم يندم ويتب، وتجدد عصيانه لله بطريقته الخاصة فى خطيئة العصيان التى اقترفها آدم، عندما عصى فى البداية الأمر الإلهى(٦٧).

وعلى الرغم من أن أوغسطين يوحد أحيانًا مدينة الله بالكنيسة(٦٨)، فإنه يتضح من بعض أقواله أنه ليس كل شخص يكون عضوًا من أعضاء الكنيسة المرئية من الناحية الرسمية ينتمى إليها، وعلى العكس كثير من الأشخاص الذين لا يدعون الإيمان المسيحى هم أعضاء للمدينة المقدسة نفسها، دون أن يعرفوها. إن كل

شخص يعكف على تعقب الحقيقة والفضيلة، قد يفترض بالفعل أنه مواطن من مواطنى مدينة الله بصورة ضمنية، وأى شخص يتخلى عن الفضيلة من أجل الرذيلة يُستبعد منها لهذا السبب. وفضلاً من ذلك، فإن أى محاولة بشرية للتمييز، إلا بطريقة مجردة، بين المدينتين تعتبر غير مأمونة عن طريق الواقعة التى تقول إنه من المستحيل أن نعرف بأى درجة من الغائية ما إذا كان شخص ما فاضلًا بحق أو غير فاضل. فالمرء يستطيع أن يلاحظ، ويروى، أفعال شخص آخر، لكنه لا يستطيع أن يتوصل إلى الجوهر الداخلى الذى صدرت عنه هذه الأفعال(٦٩) وحتى الشخص الذى يؤدى أفعالًا فاضلة ليست لديه طريقة لأن يحدد بمعيار مطلق إلى أى مدى يفعل من الفضيلة، من حيث إنه قد يُضلل بسهولة من جهة طبيعة بواعثه. إن هذه البواعث لا تنتمى تمامًا إلى سر القلب البشرى الذى يستطيع المرء أن يكشف عنه ويبينه إذا أراد أن يفعل ذلك، بل تنتمى إلى النية الخفية للقلب، التى تظل غامضة لكل شخص، بما فى ذلك الفاعل نفسه. ولذلك تختلط المدينتان بصورة وثيقة، فى هذه الحياة بالنسبة لكل الأغراض العملية، مثل القمح ونبات الشليم (*)، اللذان يُسمح لهما بأن ينموا معًا، ولابد من انتظار وقت الحصاد قبل أن يمكن فصلهما(٧٠).

وتظل الواقعة التى تقول إنه يمكن للمرء من حيث إنه عضو من أعضاء مدينة الله، فقط، وعن طريق علاقته بنظام يجاوز المجال السياسى أن يحقق السلام والسعادة اللذين يطمح إليهما كل الناس، حتى الأشرار(٧١).ولا يعنى ذلك أن مدينة الله تبطل الحاجة إلى المجتمع المدنى.فليس غرضها أن تستبدل المجتمع المدنى، وإنما أن تكمله عن طريق تزويده، فضلًا عن المنافع التى يمنحها، بوسائل تحقيق هدف أسمى من أى هدف يمكن أن يسعى إليه مجتمع مدنى. إنه لا يمكن الاستغناء عن المجتمع المدنى نفسه من حيث أنه يدبر ويقدم الخيرات المؤقتة أو المادية التى يحتاج إليها الناس هنا على الأرض، والتى قد تُستخدم بوصفها وسائل لتطوير خير النفس(٧٢). ولذلك لا تلغى المواطنة فى مدينة الله المواطنة فى مجتمع دنيوى مؤقت،

(*) عشب ضار ينبت بين أعواد القمح، والأمثولة مأخوذة من أقوال السيد المسيح (المراجع).

وإنما تحافظ عليها وتكملها. وما هو مطابق تمامًا لموقف أوغسطين هو المواطنة التوأم الدقيقة التى يُدرج عن طريقها المرء بوصفه عضوًا من أعضاء مدينة الله دون أن يتوقف عن تنظيم حياته الدنيوية المؤقتة داخل إطار المجتمع المدنى، ووفقًا لمعاييره. وإلى الحد الذى يتخلص هذا الموقف من سلطة المدينة ويحتفظ بجزء أساسى من حياة الإنسان من أجل سلطة أعلى، فإنه يمثل انتقالاً من التراث الكلاسيكى لكن من حيث إنه يزعم أنه يزود بحل، بحث عنه الفلاسفة الوثنيون دون جدوى، لمشكلة الحياة البشرية، فإنه قد يُنظر إليه على أنه امتداد لهذا التراث وإبقاء عليه.

يثير التمييز الحاد الذى قام به أوغسطين بين مجالى السلطة الكنسية والسلطة المدنية التساؤل العام عن علاقتهما، ويفترض بصورة مباشرة إمكان صراع بينهما. وفى أحسن الأحوال، يتم حل الصراع عن طريق التوفيق بين الحكمة المسيحية والسلطة السياسية. وهذا هو الموقف الذى يتحقق عندما يتقلد مسيحى منصبًا، ويمارس سلطته وفقًا لمبادئ مسيحية، ومن أجل الصالح العام لرعاياه. ويصور أوغسطين بوضوح هذا الموقف فى الكتاب الخامس، الفصل الرابع والعشرين من كتابه «**مدينة الله**»، الذى قد يُقرأ بوصفه مرآه لأمراء مسيحيين(٧٣) ويفضى هذا الموقف إلى استعادة وحدة المدينة وفقًا لخطة المسيحية، ويكون مرغوبًا فيه بصورة جلية، من وجهة نظر رفاهية الإنسان الروحية والدنيوية المؤقتة، بيد أنه ليس هناك تأكيد على الإطلاق أنه يحدث، أو أنه إذا حدث، فإنه يدوم لمدة طويلة من الزمن. ولا شىء فى أعمال أوغسطين يشير إلى أنه استبق الانتصار الدائم لمدينة الله على الأرض عن طريق المصالحة الحاسمة بين السلطة الروحية والسلطة الدنيوية.

ولا يجد المرء وراء الأقوال الرحبة التى تفصل بين مجال ما هو روحى وما هو دنيوى وسلطاتهما الخاصة وتعددهما، نقول لا يجد المرء وراء هذه الأقوال عند أوغسطين نظرية مفصلة عن الكنيسة والدولة تشبه النظريات المفصلة، بصورة مزعومة على أساس مبادئه، إبان القرون التى أعقبت القديس أوغسطين. وإذا سلمنا بالظروف الحادثة والمتغيرة لوجود الكنيسة فى العالم، فإنه يكون موضع شك

وخلاف عما إذا كان أوغسطين قد نظر بجدية واهتمام فى إمكان بيان طبيعة العلاقات بين هذين المجتمعين بأية طريقة سوى الطريقة الأكثر عمومية.

ومع ذلك، هناك مسألة كان مضطرا إلى أن يأخذ منها موقفًا محددًا، وتستحق أن نذكرها، إن لم يكن فقط بسبب أهميتها التاريخية؛ وأعنى بها اللجوء إلى ما يُسمى بالسلاح العلمانى لإخماد الهراطقة والمنشقين. والسبب هو جدال أتباع «دونات» الذى ترجع جذوره إلى القرن الثالث، وشلَّ الكنيسة فى شمال أفريقيا حتى جزء كبير من القرن الرابع. بدأ أوغسطين بمناصرة الإقناع من حيث إنه الوسيلةُ الملائمة لضمان عودة المنشقين إلى الحظيرة الكاثوليكية، والذى يعارض بشدة أى تدخل من جانب السلطة الدنيوية فى مسألة يمكن النظر إليها فى البداية على أنها كنسية بصورة خالصة. وسرعان ما أظهرت الأحداث أن المقاييس الأكثر فعالية وتأثيرًا مطلوبة إذا كان يجب استعادة النظام، بصفة خاصة لأن الانشقاق افترض مع مرور الأيام جانب حركة وطنية أثار نموها السريع الاستياء الدائم للتفوق الرومانى بين سكان أفريقيا الأصليين. وقد جعلت الشراسة الخاصة لأتباع «دونات»، وزعزتهم المستمرة، ومناهج الإرهاب التى استعادوها، نقول جعلتهم تهديدًا دائمًا ومستمرا ليس للوحدة الدينية فحسب، بل للثبات الاجتماعى لمقاطعات أفريقيا الشمالية. ووافق أوغسطين بتردد وبعد أن استنفد كل المصادر الأخرى، على أن يحول المسألة إلى السلطات المدنية المحلية. ويبدو أن إصراره على إقرار استخدام القوة قد فرضته إلى حد كبير الطبيعة السياسية للحالة، ولم تفرضه الحجج المنطقية. وباتخاذ هذا القرار، أكد أوغسطين اقتناعه بأنه يجب ألا يُكره أحد على أن يقبل الإيمان بدون رغبة خاصة منه. وميز بدقة بين أتباع «دونات» الذين اعتنقوا الانشقاق، وأولئك الذين بحثوا عن الحقيقة فى الإيمان الصحيح، ولم يكونوا من أتباع «دونات» إلا لأنهم وُلدوا من أبوين ينتميان إلى دونات[٧٤]. كما أنه حذر من الشدة المفرطة فى معاقبة الخصوم، ووافق على أن يُخفض القصاص لصالح أى شخص يقتنع بالإقلاع عن أخطائه. ولسوء الطالع أسس فعله حكمًا يُقتدى به فاقت نتائجه إلى حد كبير أى شىء يبدو أنه تنبأ به. إن ما كان بالنسبة له

مجرد تسليم بالضرورة، أو في الغالب مقياس ضرورة صُمم للاطلاع على موقف محدد، تمَّ اللجوء إليه فيما بعد بوصفه مبدأ عاما لتبرير عقوبات الكنيسة ضد الهراطقة والمرتدين. وإذا كان الأمر هكذا، فلابد أن يُلام أوغسطين على الاضطهاد الديني في العصور الوسطى، الذي نُظر إليه على أنه نموذج أول للوحشية التي يغذيها التعظيم غير الضروري للمعايير الأخلاقية، وأصبح موضوع أحد الانتقادات الرئيسية التي وجهت إلي الكنيسة خلال الفترة الحديثة.

المسيحية والوطنية

تعرض حل أوغسطين لمشكلة المجتمع المدني، بناء على أسس سياسية خالصة لاعتراض أساسي، كان على وعي تام به، وكان مجبراً باستمرار على أن يعالجه. لقد أقامت المسيحية زعمها في السمو والتفوق على قدرتها على أن تجعل الناس أخياراً، ويمكن في أعين غير المؤمنين أن تقوم، أو تنهار عن طريق هذا الزعم. ومع ذلك، فإنه ليس جليا على الإطلاق بالنسبة للملاحظ غير المتحيز أن المسيحية قد نجحت حيث فشلت الفلسفة السياسية الوثنية، أو أن انتشارها قد لازمه تطور ملحوظ في الشئون البشرية. وإذا كان قد تحقق شيء، فإن الفوضى الاجتماعية والسياسية التي اجتاحت روما من الداخل والخارج قد ازدادت، بدلًا من أن تنقص، على الرغم من الواقعة التي تقول إن المسيحية، التي اضطهدت مرة ثم تسامحت، أصبحت الديانة الرسمية للإمبراطورية في ظل حكم «ثيودوسيوس» Theodosius(*). ويتساءل أوغسطين «هل صحيح أنه منذ أن جاء المسيح أصبحت حالة الشئون البشرية أسوأ مما كانت عليه من قبل، وأن الشئون البشرية كانت من قبل أحسن حظا مما هي عليه الآن؟»(٧٥). لقد حدث بالفعل صدام علني بين المسيحيين والوثنيين عام ٣٨٢، عندما أمر «جراتيانوس»(**) Gratian بإزالة هيكل النصر من

(*) ثيودوسيوس الأول أو الكبير (٣٤٧-٣٩٥) إمبراطور روما (٣٧٩-٣٩٥) ألغى مهرجانات الألعاب الأولمبية عام ٣٩٣ (المراجع).

(**) جراتيانوس (٣٥٩-٣٨٣) إمبراطور روماني (٣٧٥-٣٨٣) قضى معظم سني حكمه في بلاد الغال يصد عنها القبائل التي غزتها عبر نهر الراين (المراجع).

المجلس التشريعى الأعلى، رغم معارضة الفريق الوثنى الذى قاده «سيماخوس» Symmachus(*)؛ الذى زعم أن الارتداد الجوهرى عن العقيدة التقليدية وعادة روما يبرهن عاجلاً أو آجلاً على أنه مضر بالإمبراطورية. وقد أوصل سقوط روما على يد ألريك (**) والقوطيين عام ٤١٠ القضية كلها إلى ذروة درامية. وتم توجيه اللوم، دون توان، إلى المسيحيين بسبب الكارثة والتهمة القديمة والتى مؤداها أن المسيحية التى أضرت بخير المجتمع قد حققت رواجًا واسع الانتشار بين السكان الوثنيين. وكان لابد من الرد على هذه التهمة بدقة، حتى إن أوغسطين تعهد بأن يكتب كتابه «**مدينة الله**»(٧٦). لقد أدانت روما كما تسير الحجة بعظمتها إلى فضل آلهتها. وبسبب تخلى روما عن هذه الآلهة من أجل ديانة جديدة نالت حنقها وغضبها، وحرمت نفسها من حمايتها.

ويمكن الرد على هذه الحجة التى صيغت بصورة فجة ببيان أن التاريخ الرومانى كله منذ البداية يتميز بحروب لا نهاية لها، وبكفاح مدنى، ولأن هذه الشرور الاجتماعية تسبق المسيحية من الناحية الزمنية، فإنه لا يمكن أن تلتصق بها. ومع ذلك، يتضح أن هذا الجدل الشعبى العام ضد المسيحية لا يكشف إلا من بعض الوجوه عن المشكلة الحقيقية التى هى مشكلة سياسية وليست دينية فى طابعها. فوراء الإيمان العام بالآلهة الحارسة يكمن الزعم الخطير وهو أن المسيحية أحدثت انهيارًا فى الفضيلة الوطنية، ويمكن الإقرار على الأقل بصورة غير مباشرة، أنها مسئولة عن تدهور النجاحات السياسية للإمبراطورية. وعن طريق قيد الناس فى خدمة «بلد أسمى وأكثر نبلاً»(٧٧)، قُسِّمت المدينة، وأضعفت الدعوى المطلقة التى تدعيها لوفاء مواطنيها. فلم يكن ثمة مندوحة أن تؤدى المواطنة المزدوجة التى فرضتها على أتباعها إلى التقليل من قيمة النظام السياسى كله، وإلى جعل المقياس

(*) كوينتوس سيماخوس (٣٤٥-٤٠٢) خطيب وسياسى رومانى قنصل روما عام ٣٩١ قائد الوثنيين (المراجع).

(**) ألريك Alaric (٣٧٠-٤١٠) ملك القوط الغربيين استولى على روما وأعمل فيها السلب والنهب عام ٤١٠ (المراجع)

الكامل للخضوع للمدينة ونظام حكمها أكثر صعوبة إن لم يكن مستحيلاً، وكما يلاحظ أوغسطين نفسه «فيما يتعلق بحياة الفانين التى تنقضى وتنتهى فى أيام قليلة، ما الذى يهم فى ظل حكم أى شخص سيموت، طالما أن هؤلاء الذين يحكمون لا يجبرونه على عدم التقوى والظلم؟»(٧٨).ومع ذلك فإن ما هو أسوأ هو فيما يبدو أن كثيراً من التعاليم التى تميز الإيمان الجديد بصورة أكبر تعارض، بوضوح الواجبات المقدسة وحقوق المواطنة. إذ إن نظريته فى أخوة كل الناس، ومساواتهم أمام الله، بالإضافة إلى الأوامر التى تأمر بحب أعداء المرء والصفح عن المسيئين، كل ذلك كان من شأنه للوهلة الأولى أن يقوض القوة العسكرية للمدينة، وأن يسلبها من وسيلة الدفاع الأكثر قوة ضد العدوان الخارجي. وكان الخطر، فى أذهان معاصرى أوغسطين ليس وهمًا، وبعد أن واجه بعض أصدقاء أوغسطين عدم إمكان التوفيق الظاهرى والعارض بين المسيحية وولاء المرء للوطن، رفضوا لمدة سنوات كثيرة التعميد حتى بعد أن علموا الإيمان وأمروا به(٧٩)

ويستطيع المرء بالطبع أن يشير إلى حط مشابه من شأن ما هو سياسى خالص فى الفلسفة الكلاسيكية الذى وضع سعادة الإنسان، أو الخير الأقصى فى الحياة النظرية أو الفلسفية بدلاً من أن يضعها فى حياة المواطنة الواجبة. بيد أن الفلسفة كانت موجهة إلى نخبة طبيعية، وليس إلى كل الناس. فهى موجهة عن طريق ماهيتها الخالصة إلى الإبقاء على المحافظة على عدد صغير من الطبائع ذات الأصل الشريف، والخلق الدمث. ولذلك فليس ثمة خطر قليل فى أن تصبح قوة سياسية بالمعنى نفسه الذى تكون به المسيحية، أو أن تمتلك التأثير المباشر نفسه على حياة المدينة.

يتألف رد أوغسطين على هذا الاعتراض العام من حجج متماثلة تماما مستمدة من مصادر الكتاب المقدس ومن مصادر فلسفية. فهو يعتمد فى جوهره على القول بأن المسيحية لا تدمر الوطنية، بل تدعمها بأن تجعلها واجبًا دينيا. إذ يأمر أنبياء العهد القديم، وكتاب العهد الجديد على حد سواء بطاعة السلطة المدنية، وقوانين المدينة. ومقاومة هذه القوانين هو تحد لقانون الله الخاص، من حيث إن المجتمع المدنى يُقصد

منه عن طريق الله نفسه أن يكون علاجًا للشر، ويستخدمه كوسيلة للرحمة فى وسط عالم مخطئ، كما يشير القديس بولس فى الإصحاح الثالث عشر من رسالته إلى أهل رومية (*) الذى يشير إليه أوغسطين باستمرار فى هذا السياق. ولما كان الأمر كذلك، فإن المرء لا يستطيع أن يزعم بصورة صائبة خدمة ربه بوصفها سببًا وجيها للهروب من مسئولياته المدنية، أو لرفض الخضوع لحكامه الدنيويين. لابد أن تُفهم المسيحية بالفعل فضلاً عن ذلك بأنها إيمان، وليس بوصفها قانونًا موحى به بصورة إلهية يحكم كل أفعال المرء وآرائه، ويلجأ إليه لكى يحل محل القوانين البشرية التى يعيش الناس وفقًا لها. إنها يمكن أن تطابق أى نظام حكم سياسى، ولا تفرض، فى المسائل الدنيوية، طريقة للحياة بذاتها، تختلف عن طريقة حياة مواطنين آخرين من المدينة نفسها. إن كلتيهما من ذلك النوع الذى يجعلها تستطيع أن تكيف نفسها بدون صعوبة مع العادات والممارسات الأكثر تنوعًا واختلافًا. إن الممارسات الوحيدة التى تعارضها هى الممارسات التى يصرح العقل نفسه أنها رذيلة أو غير أخلاقية. وعن طريق ذم هذه الممارسات وانتقادها، وعن طريق حث معتنقيها على الامتناع عنها، فإنها تخدم بالفعل المصالح الخيرة للمدينة. أما حكمها الذى يتعلق بقصور المجتمع المدنى، فهو لا يزيد عن ضم الفلاسفة الوثنيين، الذى يتضمن إنكاراً لهذا المجتمع. لأن المجتمع المدنى لا يزال، على الرغم من كل عيوبه ونقائصه الواضحة، أعظم خيرًا من ذلك النوع الذى توصل إليه البشر. إن هدفه هو أو ينبغى أن يكون السلام الدنيوى، الذى يبحث عنه المسيحيون وينشدونه أيضًا. وعند تعقب هذا الهدف العام، يستطيع المسيحيون وغير المسيحيين أن يتحدوا، وأن يعيشوا معًا من حيث إنهم مواطنون للمدينة نفسها(٨٠).

وفضلاً عن ذلك، فإن أى تقليل من قيمة الوطن، إذا تحدث المرء بالفعل عن

(*) جاء فى هذا الإصحاح «لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة. لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هى مرتبة من الله، حتى أن من يقاوم السلطات يقاوم ترتيب الله...» إلخ إصحاح ١٣، ١ ـ ٣ (المراجع).

تقليل من هذا القبيل يعوضه تماما القول بأن المسيحية تطالب أتباعها بدرجة عالية من الأخلاق والفضيلة وكثيرا ما تصل إلى ذلك. ومن ثم فهى تساعد على منع الرذيلة والفساد، اللذين يكونان السببين الحقيقيين لضعف المدن والأمم وانهيارها، ولذلك:

«دع أولئك الذين يقولون إن عقيدة المسيح تتعارض مع رخاء الدولة يقدمون لنا جيشًا من الجنود على النحو الذى تطلب منهم عقيدة المسيح أن يكونوا عليه، أى دعهم يقدمون لنا أمثال هؤلاء الرعايا، وهؤلاء الأزواج والزوجات، وهؤلاء الآباء والأبناء، وهؤلاء السادة والخدم، وهؤلاء الملوك، وهؤلاء الحكام، وباختصار، حتى هؤلاء دافعى الضرائب، وجامعيها، كما علمت الديانة المسيحية الناس أن يكونوا، ثم دعهم يجرءون على أن يقولوا بعد ذلك أنها تعارض رخاء الدولة. ودعهم، بالأحرى، لا يترددون فى أن يعترفوا بأن هذه العقيدة، إذا كان يجب أن تُطاع، سيكون فيها خلاص الدولة»(٨١).

وأخيرًا ليس من الإنصاف أن نؤكد بلا تحفظ أن المسيحية تسبب الازدراء للجسارة الحربية. فالعهد الجديد لا يأمر الجنود بأن يتخلوا عن أسلحتهم، ولكنه بالأحرى يمدحهم على استقامتهم وفضيلتهم(٨٢). ولا يتعلق أمر مقابلة الشر بالخير بالأفعال الخارجية بقدر ما يتعلق بالميل الداخلى الذى يجب أن تؤدى به هذه الأفعال. إن المسيحية تحاول أن تضمن أن الحرب،إذا كان لابد من اندلاعها، تتم بتخطيط حسن، وبدون عنف لا مبرر له. إن الناس مجبرون فى جميع الأزمنة على أن يفعلوا ما قد يفيد أقرانهم. وفى بعض الحالات يتحقق السلام وإصلاح المخطئين عن طريق الصفح، بصورة أكثر كمالاً مما يتحقق عن طريق العنف؛ بينما فى حالات أخرى يجب على المرء أن لا يؤيد الأشرار فى طرقهم الشريرة بأن يطلق العنان للظلم ويسمح للجرائم أن تفلت من العقاب(٨٣). ما تذمه المسيحية ليس الحرب، وإنما شرور الحرب؛ مثل: حب العنف، والانتقام بقسوة، والضغائن الشرسة التى لا ترحم، والمقاومة الوحشية، واشتهاء السلطة.وعن طريق الاستسلام لهذه الشرور،

يفقد الناس خيراً أثمن من أى من الخيرات الدنيوية يستطيع العدو أن يأخذها منهم. وبدلًا من أن يزيدوا عـدد الأخيـار، فـإنهم لا يضيـفـون أنفسـهم إلى عدد الأشـرار [٨٤].ولذلك فـإن الحـروب مسـمـوح بهـا، ولكن يجب ألا تكون مشـروعـة إلا للضرورة، ومن أجل السـلام. إن التصمـيم على شن الحرب هذه يقاوم الطاغـية أو الحاكم، الذى تُعهـد إليه رفاهية المجتمع كله. أمـا بالنسبة للجندى البسيط، فـواجبه هو أن يطيع الأوامر. فـهو ليس مسـئولاً عن الجرائم التى قـد تُرتكب فى حالات لا يكون واضحًا فيها إذا ما كانت الأوامر عادلة أو جائرة[٨٥].

وعلى الرغم من أن أوغسطين يوافق على أنه سيكون هناك نزاع أقل بين الناس إذا اشتركوا جميعا فى الإيمان نفسه[٨٦]، فإنه لا ينظر مطلقًا إلى السلام الكلى على أنه هدف يمكن بلوغه فى هذه الحياة، وحتى مع ذلك لم يستـمد من مذهب التوحيد هذه النتيـجة التى تقـول إنه يجب على كل الناس أن يتحدوا سياسيًـا؛ لكى يكونوا مجتـمعًا عالميا واحدا.والفـقرة الوحيدة التى يتصـدى فيها للمسـألة بوضوح تصور حالة البـشرية الأكثـر سعـادة، والحالة الأكثـر توصيلًا للفضـيلة؛ حيث توجـد مدن صغيـرة،أو ممالك صغيـرة جنبًا إلى جنب فى انسجام حـسن الجوار[٨٧]. ومع ذلك فإن هذه الحالة لم تتحقق تمامًـا، أو بصورة دائمة، وسواء أحب الناس الحرب أم لا، فـإنهـا أمر لا مـفـر منه. فـالأشـرار يشنون الحـرب على العـادلين لأنهم يريدون أن يشنوها، ويشنهـا العادلون على الأشرار لأنهم ينبغى عليهم أن يشنـوها. وفى كلتا الحالتين تستسلم المدن المستقلة، والممالك الصـغيرة فى النهاية للممالك الكبيرة التى تتأسس عن طريق غلبة الأقـوى للأضعف، وأفضل ما يمكن أن نأمل فيـه من الناحية العمليـة هو أن ينتصر المسـعى العادل على المسعى الظالم الجـائر؛ لأنه لا شىء يضر كل شخص، بما فى ذلك الأشرار أنفسهم، أكثـر من أن ينجح الأشرار، ويستخدموا نجاحهم فى ظلم الأخيار[٨٨]

إن ملاحظات أوغسـطين لا تتجه كثيـراً بهذا المعنى ضد نقاده الوثـنيين بقدر ما تتجه ضـد أخوته فى الدين، وضد تلاميـذه فى بعض الحالات. ولقد فسر كـثير من الكتاب المسـيحيين المرموقـين فى هذه الفترة ـ ومن بينهم أيسـيبيوس، وبردنتـيوس، وأورسيـوس ـ بمعنى حرفى أو دنيـوى نبؤات مـعينة فى العـهد القديم تتـصل بنعم

عصر المسيح المنتظر، وتنبأوا بمساحة من السلام والازدهار لم يسبق لها مثيل تحت رعاية المسيحية، ومن حيث إنها نتاج مباشر لظهورها كديانة عالمية توحد كل الناس فى عقيدة الإله الحقيقى. ومضى بعض هؤلاء الكتاب ليقارنوا الاضطهادات المسيحية التى تُحدد بصورة تعسفية إلى حد ما فى عشرة اضطهادات، بالنقم العشر فى مصر، واستدلوا من هذا التوازى على أن الكنيسة لم تعد تتحمل مصاعب مشابهة حتى الاضطهاد العظيم لنهاية الزمن الذى أعلنه الكتاب المقدس. وقد وُعد المسيحي أفضل العالمين معًا؛ لأنه وفقًا للتفسير المفترض لا ترفض المسيحية الأمل فى نعيم أزلى فى السماء فحسب، بل تقدم أيضًا الإجابة عن مشكلة الإنسان الأكثر إلحاحًا هنا على الأرض.

يستبعد أوغسطين كل هذه التفسيرات من حيث إنها بارعة، ولكن ليس لها أساس فى الكتاب المقدس، بل وتتناقض مع تعاليمه(٨٩).وهو لا ينكر أن الفن البشرى والصناعة البشرية قد صنعا «صنوفًا من التقدم المدهشة والمذهلة» على مر الزمن، غير أنه سرعان ما يضيف أن هذا التقدم المادى والذهنى لا تلازمه بالضرورة زيادة مناظرة فى الخير الأخلاقى؛ لأنه إذا كانت هذه الاختراعات قد أفادت الإنسان، فإنها يمكن أن تُستخدم أيضًا لتدمره(٩٠). كما يرفض بصراحة وجهة النظر التى تقول إن الشرور ستختفى، أو حتى تتلاشى بمرورالوقت. إذ إن الله القادر تمامًا، يستطيع بالطبع أن يتخلص من الشر تمامًا، لكن ليس بدون فقدان خير أعظم بالنسبة للبشرية. إن الشرور التى يسمح بها تساهم بطريقتها الخاصة فى التقدم الروحى للإنسان. فهى تخدم بوصفها اختبارًا للشخص العادل، وعقوبة للشخص الشرير.وهى بالمثل تضمن أن الله يُحب لذاته، وليس من أجل المنافع المادية التى يحصل عليها الناس من حيث إنها نتيجة لأفعالهم الخيرة؛ وإذا ما فرضنا على الإنسان ضرورة التغلب على هذه الشرور بداخله وخارجه، فإن ذلك يمكنه من أن يصل إلى مستوى أعلى من الفضيلة والكمال الأخلاقى(٩١).

وبصورة أكثر عمومية، إن شرور الوجود البشرى هى نفسها جزء من الخطة الشاملة التى يتعقبها الله بين الناس. وإلى هذا الحد يُفترض أنها عاقلة؛ غير أن معقوليتها تجاوز الذهن البشرى. ووراء الواقعة البسيطة التى يسجلها الكتاب

المقـدس، والتى تـذهب إلى أن التـاريخ لا يأخـذ مـجــراه فى دورات، بل فى خط مستقيم(٩٢)، وأنه يتقدم خلال مـراحل متتابعة نحو هدف مـقدر سلفًا، وأنه بمجىء المسيح يدخل مرحلته النهائية يوجد شىء قليل، أو لا شىء يكشف المعنى الداخلى، أو غايـة الأحداث البشـرية. وتحتـفظ هذه الأحداث بـغموضـها الأسـاسى بالنسـبة للمـلاحظ الدنيوى حـتى تحـدث. إن حيـاة المجتـمعـات الدنيـوية منظورًا إليهـا فى عمومـها، لا تبدو بوصفا تقـدمًا منظمًا نحو غاية مـحددة، بل تبدو بوصفهـا عملية بسيطة تنهى عن طريقها المدينتان وجودهما الدنيوى، مع خليطها المميز من صنوف النجاح والإخـفاق، لكن لا ضمان للخـلاص فى هذا العالم(٩٣)؛ لأنه لا يُرجى ما نبحث عنه على الأرض إلا فى السماء(٩٤).

إن المسيحية، كما يفهمها أوغسطين، تقدم حلا لمشكلة المجتمع البشرى؛ غير أن الحل ليس الحل الذى يتحقـق، أو يمكن أن يتحقق فى المجتمع البـشرى وعن طريقه. إنه مثل حلول الفـلاسفة الكلاسـيكيين، مع إنه يظل بطريقة مـختلفة مـجاوزًا لما هو سياسى.

هوامش

1. Epist. 120.1, 3; cf. Sermo 43.3, 4.
2. De Doctr. Christ., II. 60-61; cf. De Div.Quaest. 83, Qu. 53.2; Confessions, VII. 9, 15.
3. On Free Will, I. 2, 4; I. 3, 6; II. 2, 6; II. 2, 6; Sermo 43.7, 9.
4. Cf. Epist. 120. 1, 4' De Gen. ad Litt., I. 41.
5. Cf. City of God, VIII. 4; Contra Acad., II. 4. 10; II. 10, 24; III. 7, 14; III. 17, 38; III. 20, 43; Epist. 118.3, 16 and 20; 118.4, 33.
6. Do Ordine, II 5, 17; cf. ibid., I. 11, 31.
7. Cf. De Doctr. Christ., IV. 9, 23; Epist. 137.1, 3 and 5, 18; Epist. 118.1, 1 et passim.
8. Epist. 1.1.
9. Contra Mend., X. 23; cf. De Mend., X. 17.
10. Cf. City of God, VIII. 4; VIII. 5; VIII. 9.
11. Compare De Vera Relig., IV. 6-7 and Contra Acad., III. 1, 37.
12. City of God, XIX. 13.
13. Ibid., XIX. 21; cf. II. 21.
14. Cf. Epist. 91. 3-4.
15. City of God, XIX. 24.
16. Cf. City of God, XIX. 21; Contra Faust. Man., XXII. 27.
17. Cf. City of God, XIX.; 15.
18. Epist. 137. 5, 17.
19. On Free Will, I. 6, 15.
20. Ibid., 1/ 15, 31; cf. De Vera Relig., XXX. 58.
21. On Free Will. I. 5, 11.
22. Ibid., I. 6, 14-15.
23. Ibid., I. 7, 16.
24. Ibid., I. 5, 12.
25. Ibid., I. 5, 12.
26. Ibid., I. 15, 32; cf. Epist. 153.6, 26; Sermo 50. 2, 4.
27. Cf. En. in Psal. 57.2.

28. Cf. City of God, XIX. 6.
39. On Free Will, I. 3, 8.
30. Ibid., I. 5, 13.
31. Cf. City of God, V, 9 and 10.
32. Ibid., V.9.
33. Cf. ibid., XII. 6-8.
34. Ibid., V. 10.
35. Cf. ibid., V. 12.
36. Ibid., IV, 4.
37. Ibid., XIX. 24; cf. II. 21.
38. Ibid., XIX24;cf. 11. 21.
39. Ibid., V. 13 and 14.
40. Ibid., V. 12; cf . XIX. 25.
41. Ibid., V. 15.
42. Ibid., XVIII. 22.
43. Cf. ibid., Ii. 29.
44. Ibid., X. 21; cf. V. 14.
45. Cf. ibid., V. 16-18; Epist. 138.3, 17.
46. City of God, VI. 5; cf. ibid., IV. 27.
47. Ibid., IV. 1; IV. 31; VI. 2; VI. 6; VI. 8; VI. 9; VII. 28.
48. Ibid., VI. 4.
49. Ibid., VI. 10.
50. Ibid., VI. 7; VI. 8; VI. 10.
51. Ibid., III. 4; VI. 2; VII. 17; VII. 23.
52. Ibid., VI. 4; cf. IV. 31 and VI. 2.
53. Ibid., VI. 6.
54. Ibid., VI. 7.
55. Ibid., VI. 8.
56. Ibid., VI.8; cf. Epist. 915.
57. City of God, IV.31; VII. 5; VII 6; VIII. 1; VIII. 5.
58. Ibid., VIII. 4; VIII. 10-12.
59. Ibid., VIII. 12; cf. XVIII. 41 in fine.
60. Ibid., V. 20; cf. Epist. 155. 1, 2.
61. City of God, XIV. 1; Xiv. 4.
62. Ibid., XVIII. 2; XX. 11.

63. Ibid.,XIV. 28; cf. De Gen. ad Litt., XI. 15.
64. Cf. City of God, XIV. 2 and 4.
65. Ibid., XIV. 13 and 15.
66. Ibid., XIV. 12.
67. Ibid., XIV. 14.
68. E.g., City of God, VIII. 24; XIII. 16; XVI. 2.
69. Cf. De Ordine. II. 10, 29.
70. City of God, XX. 9; cf. ibid., I. 35; XI. 1; XVIII. 49; Ad Donat. post Coll., VIII. 11; Contra Duas Epist. Petil., II. 21, 46.
71. Cf. City of God, XIX. 12.
72. Ibid., XIX. 17.
73. See also City of God, V. 19.
74 Contra Duas Epist. Petil.,II. 83, 184; Epist. 43.1, 1.
75. En.in Psal 136.9.
76. Cf. Retractationes, II. 43, 1; City of God, I.1.
77. Epist. 91.1
78. City of God. V. 17.
79. Cf. Epist. 151. 14 and 136. 2
80. City of God, XIX. 17; XV. 4.
81. Epist. 138. 2, 15; cf. Epist. 137 5. 20 and Epst. 91, 3.
82, Epist. 189.4; Contra Faust Mand XXII. 75.
83. Cf. Epst. 138.2, 13-14.
84. Cf. Contra Faust. Man., XXII. 74; Epist 138.2, 12.
85. Contra Faust. Man., XXII. 75.
86. Epist. 168,5.
87. City of God.IV . 15.
88. Ibid., IV. 3; XIX. 7.
89. Ibid., XVIII. 52.
90. Ibid., XXII. 24.
91. Ibid., I. 29; XXII. 22 and 23.
92. Cf., ibid., XII. 11-21.
93. Cf. De Catech. Rud., XXII. 39; De Gen. contra Man., I. 23_ 24; City of God XXII. 30 in fne.
94. See Augustine's letter to Firmus. C. Lambot, ed., Revue Benedictine 51 (1939), p. 212. Also City of God, XV. 21; XIX. 5; Retractationes, II. 43.2 95. En. in Psal. 48,6.

قراءات

A. St. Augustine, The City of God. Trans. Marcus Dods. New York: Modern Library, 1950. Bk XIX.

St. Augustine, Letters 91 and 138. ph. Schaff, ed., A Select Library of the Nicene and Post- Nicene Fathers of the Chrisatian Church, Vol. I: The Confessions and Letters of St. Augustine. Grand Rapids: Eerdmans, 1956.

B. St. Augustine, The City of God BKs II. 21-22; IV- VIII; XIV. 1-4; 11-15; 28.

St. Augustine, On Free will. Trans. John H. S. Burleigh. The Library of Christian Classic, Vol VI: Augustine. Earlier Writings. Philadelphia: The Westminster Press, 1953. BK. I.

الفارابـــى
(٨٧٠ـ ٩٥٠تقريبًا)

الفارابى AL - Farabi هو الفيلسوف الأول الذى حاول أن يتـصدى للفلسفة السيـاسية الكلاسيكيـة، ويربطها بالإسلام، ويجـعلها منسجـمة معه بقـدر المستطاع ذلك الدين الذى أُوحى به عن طريـق النبى (محـمد) فـى صورة قـانون إلهى، نظم أتباعه فى جـماعة سياسـية، وأمدهم بمعتقـداتهم، ومبادئ وقواعـد سلوكهم أيضًا. وخلافًـا لشيـشرون، كـان ينبـغى عليه أن يواجـه، ويحل، مشكلة إدخـال الفلسـفة السياسيـة الكلاسيكية إلى مناخ ثقافى مختلف أتم الاختـلاف؛ وخلافًا لأوغسطين، لـم يكن لديه مجـال حر نسبيًا من هذه الحـياة الدنيوية يمكن أن تنطبق عليـه الفلسفة السياسيـة الكلاسيكية بدون اعتراض فى تنظيمه، ولكن كـان ينبغى عليه أن يواجه، ويحل مشكلة الدعاوى المتصارعة للفلسفة السياسية والدين طوال حياة الإنسان.

تكمن أهمية مكـانة الفارابى فى تاريخ الفلسفة السـياسية فى استـعادته للتراث الكلاسيكـى، وجعله معـقولاً داخل السـياق الجديد الذى أمـدت به الأديان الموحى بها. كـتاباته الشهـيرة هى الكتابات الـسياسيـة التى تهتم بأنظمـة الحكم السياسـية، وبلوغ السعادة عن طريق الحياة السياسيـة. إنها تصور مشكلة الانسجام بين الفلسفة والإسلام بمنظور جـديد، أعنى منظور العلاقة بين نظام الحكم الأفـضل، كما فهـمه أفلاطون بصفة خاصة، وقانون الإسـلام الإلهى. تناظر مكانته فى الفلسفة الإسلامية مكانة سـقـراط أو أفلاطـون فى الفلسـفة اليـونانيـة من حـيث إنه يمكن أن يقـال إن اهتمـامهمـا الأساسى هو العلاقة بـين الفلسفة والمدينة. إنه مـؤسس تراث لاذ إليه، ولاذ إلى أفـلاطون وأرسطو عن طريقـه، من أجل منظور فلسـفى لدراسـة الظواهر السياسـية والدينية وفهـمها. وقد ألهـمت أعماله أناسًا مثل : ابن رشـد، وابن سينا، وابن ميـمون. وقـد أعجـبوا به بوصفـه «معلمـهم الثانى» بعـد أرسطو، وهو المفكر الوحيد لما بعد الكلاسـيكية الذى فرضت سلطته عليهم الاحتـرام إلى جانب احترام القدماء.

العلم الإلهى والعلم السياسى

ثمة عدد من صنوف التشابه المذهلة بين كثير من الخصائص الأساسية للإسلام، ونظام الحكم الجيد الذى صورته الفلسفة السياسية الكلاسيكية بوجه عام، وصوره أفلاطون فى محاورة «**السياسى**» بوجه خاص. فكلاهما يبدأ بإله من حيث إنه العلة القصوى للتشريع،وينظر إلى المعتقدات الصحيحة عن الموجودات الإلهية وعالم الطبيعة على أنها ضرورية لتأسيس نظام حكم سياسى جيد. فى كل منهما تعكس هذه المعتقدات صورة كافية للكون، وتجعل الحقيقة عن الأشياء الإلهية، والمبادئ العليا للعالم فى متناول المواطنين بوجه عام (وفى صورة يستطيعون أن يفهموها)، وتجعلها موصلة لفعل فاضل، وتكوّن جزءًا من الأداة الضرورية لبلوغ السعادة القصوى. وكلاهما ينظر إلى وظائف المؤسس والمشرع، وإلى وظائف خلفائه من بعده فى قيادة المجتمع، على أنها ذات أهمية محورية بصورة مطلقة لتنظيمه والمحافظة عليه. وكلاهما يهتم بتقديم القوانين الإلهية والمحافظة عليها. وكلاهما يعارض وجهة النظر التى تذهب إلى أن العقل أو النفس مستمدة من الجسم، أو أنها هى ذات طبيعة جسمية ـ وهى وجهة نظر تقوض الفضيلة البشرية والحياة المشتركة ـ وكلاهما يعارض الورع الخجول المتخوف الذى يحكم على الإنسان باليأس من إمكان فهم دائم للمعنى العقلى للمعتقدات التى يكون مكلفًا بقبولها، أو إمكان فهم لمعنى الأنشطة التى يكون مكلفًا بالقيام بها.وكلاهما يوجه أعين المواطنين إلى سعادة تجاوز اهتماماتهم الدنيوية. وأخيرًا كلاهما أنزل فن التشريع، وفن علم الكلام إلى المكانة الثانوية لحفظ قصد المؤسس وقانونه وإقامة حماية ضد الهجمات[1].

إن أعمال الفارابى السياسية المهمة (وهى **المدينة الفاضلة، والدين الفاضل، ونظام الحكم السياسى**) ملتقى بين الإسلام والفلسفة السياسية الكلاسيكية ، حيث تحتل صنوف التشابه هذه، وليست الاختلافات أو الصراعات الممكنة، مكان الصدارة. وهو يقصد بالتشديد على صنوف التشابه هذه، وبالتشجيع، أو حتى بإجبار كل من الإسلام والفلسفة بأن يخطو كل منهما فى اتجاه الآخر، أن يظهر العناصر المشتركة فى كليهما، ويشجع قارئه المسلم، ويرشده لكى يفهم الخصائص

التى تميز الفلسفة السياسية الكلاسيكية. ويتضح ذلك فى البداية فى أسلوب هذه الأعمال، وفى الطريقة التى أُلفت بها. فمن ناحية الأسلوب، تحمل تشابهًا كبيراً بالقواعد المشروعة بالنسبة للبحوث الفلسفية. إذ إنها تتكون أساسًا من عبارات إيجابية عن صفات الله، ونظام العالم، ومكانة الإنسان بداخله، وكيف يمكن تنظيم المجتمع الجيد وقيادته. واتباعًا لنموذج مشترك بين محاورة أفلاطون « **القوانين**» والقرآن، يسبق كثير من هذه العبارات مقدمة تمهد الطريق لإصدار قوانين صحيحة لتظيم سلوك الحكام، وتعيين معتقدات المواطنين وأفعالهم. وعلى الرغم من أن هذه الأعمال ليست بحوثًا فلسفية أو سياسية، أو إعلانًا لقوانين مشروعة محددة، بالمعنى الدقيق، فإنها تحتوى على نتائج البحوث الفلسفية والسياسية لصياغة خطة لتنظيم نظام حكم سياسى جيد. إنها أعمال يستطيع القارئ المسلم الذى يأخذ على عاتقه قبول وجهة نظر صحيحة عن العالم بوجه عام، وطاعة القوانين التى تطور الفضيلة، وتؤدى إلى سعادة قصوى - أن يفهم صورتها - ومقصدها بسهولة. غير أنها أيضًا تطابق مقصد الفلسفة السياسية الكلاسيكية فى أنها تهدف إلى تقديم تفسير عقلى ومقنع للعالم، صيغ بألفاظ يستطيع المواطنون أن يفهموها. إنها تقوم بمهمة عملية من حيث إنها تبين، عن طريق ظاهرها، إمكان الفهم العقلى الذى لا يحطم المعتقدات والأفعال التى يفرضها القانون الموحى به، بل يفسرها، ويحافظ عليها، كما أنها تحقق مهمة تمهيدية من حيث إنها تبين الاتجاه الذى يستطيع هذا الفهم العقلى أن يبحث عنه.

تشكل أعمال الفارابى السياسية نوعًا جديداً من الكتابة فى التراث السياسى الإسلامى. وبحيطة مألوفة يمتنع الفارابى بتحفظ عن الاقتباس مباشرة من القرآن والسنة، أو من قضايا دينية إسلامية، كما يحجم عن شرحها، أو حتى الرجوع إليها. مع أن الإنطباعات الأولى التى تتركها أعمال الفارابى على قرائه جلية واضحة، وهى أن المؤلف يقصد أن يمكِّن أبناء دينه، وبالفعل كل ناقلى الأديان الموحى بها، من أن يروا المساحة الواسعة للانسجام الذى يوحد بين قانونهم الإلهى، والمقصد العملى للفلسفة السياسية الكلاسيكية. إن هؤلاء القراء يستطيعون من ثم

أن يروا، فى قانونهم الإلهى إنجازًا عمليا لنظريات القدماء الأكثر حكمة. إنهم يستطيعون أن يتجهوا إلى دراسة هؤلاء الفلاسفة، ليس من أجل الغرض المحدود وهو الدفاع عن معتقداتهم الخاصة وممارساتهم، أو الغرض السلبى وهو أن يؤكدوا لأنفسهم أن الفهم العقلى لا حول له ولا قوة أمام السلطة العليا للوحى والقانون الإلهى، وإنما من أجل الارتفاع فوق حالة العبودية لمن يؤمنون إيمانا أعمى، ومن أجل النفاذ إلى المقاصد الخفية للوحى والقانون الإلهى، أى لكى يفهموا أنفسهم، عن طريق فهم تراث الحكمة البشرية الأكثر جدارة بالاحترام، بحكمة دينهم. إن الفارابى يقدم لهم فى هذه الأعمال إمكان الحصول على موقف جديد من دراسة أعمال أفلاطون وأرسطو. إنه يشجعهم على أن لا ينظروا إلى هذين الفيلسوفين على أنهما المنشآن لتراث أجنبى قد يقوض معتقداتهم وفضائلهم الاجتماعية، أعنى تراثًا ينبغى عليهم أن يدرسوه من أجل رفضه ومحاربته. إنه يجعلهم يرون أن هذا التراث ينتمى إليهم بقدر ما ينتمى إلى اليونان، ويجب عليهم أن يجعلوه تراثهم الخاص؛ لأنه يهتم بمسائل قريبة إلى عقولهم وأفئدتهم. إنه يرجو منهم فهمًا كاملاً لاهتماماتهم السياسية والدينية، أعنى الأشياء التى تكون ماهية دينهم وطريقتهم فى الحياة، والتى تميزهم عن أجدادهم القدماء، وتعطيهم دعوى فريدة للتفوق على المجتمعات الأخرى.

نظام الحكم الفاضل

الموضوع المحورى لكتابات الفارابى السياسية هو نظام الحكم الفاضل، أى النظام السياسى الذى يكون مبدؤه الموجه هو تحقيق الامتياز البشرى، أو الفضيلة. وهو يتصور العلم البشرى أو السياسى بأنه البحث فى الإنسان من حيث إنه يتميز عن الموجودات الطبيعية الأخرى، وعن الموجودات الإلهية، ويحاول أن يفهم طبيعته الخاصة، وما يكوِّن كماله، والطريقة التى يستطيع بواسطتها أن يبلغه. ولا يُعتبر الإنسان، خلافًا للحيوانات الأخرى، كاملاً عن طريق المبادئ الطبيعية الموجودة فيه فحسب، وهو خلافًا للموجودات الإلهية ليس كاملاً بصورة دائمة، وإنما يحتاج إلى أن يحقق كماله عن طريق نشاط ينبثق من فهم عاقل، وقصد، واختيار من بين

البدائل المتعددة التى يوحى بها العقل. إن الوجود المبدئى لقوة المعرفة العقلية، وللاختيار الذى يرتبط بها، هو كمال الإنسان الأول، أو الطبيعى؛ الكمال الذى يولد به المرء، ولا يختاره. وبمعزل عن ذلك، يوجد العقل والاختيار فى الإنسان لكى يستخدمهما فى تحقيق غايته، أو الكمال الأقصى الممكن لطبيعته. ويتوحد هذا الكمال الأقصى مع السعادة القصوى المتاحة له. «إن السعادة هى الخير الذى يُرغب فيه لذاته، فهى لا تُرغب على الإطلاق لكى يتحقق بها شيء آخر، وليس هناك شيء أعظم وراءها يمكن أن يحققه الإنسان»(٢).

ومع ذلك فالسعادة لا يمكن أن تتحقق بدون أن تُعرف فى البداية، وبدون تأدية أنشطة منظمة معينة (جسمية وعقلية) تفيد أو تؤدى إلى تحقيق الكمال. وتلك هى الأنشطة النبيلة. ولذلك، يتم التمييز بين الأنشطة النبيلة، والأنشطة الخسيسة عن طريق التمييز بين ما هو مفيد فى تحقيق الكمال والسعادة، وما يعوقهما. إن تأدية أى نشاط بصورة جيدة، وبسهولة وبطريقة منظمة، تتطلب تكوين السلوك وتطوير عادات تجعل هذه الأنشطة ممكنة. «إن صور وحالات السلوك التى تصدر عنها هذه الأنشطة (النبيلة) هى الفضائل؛ فهى ليست خيرات لذاتها، بل هى خيرات من أجل السعادة»(٣). ويفترض التمييز بين الفضيلة والرذيلة معرفة ماذا عساه أن يكون الكمال البشرى، أو السعادة البشرية، بالإضافة إلى التمييز بين الأنشطة النبيلة، والأنشطة الخسيسة».

ويمكن تعريف نظام الحكم الفاضل بأنه نظام الحكم الذى يتضافر فيه الناس معًا، ويتعاونون، بهدف أن يصبحوا فضلاء، ويقوموا بأنشطة نبيلة، ويبلغوا السعادة. وهو يتميز بوجود معرفة كمال الإنسان الأقصى فيه، والتمييز بين ما هو نبيل، وما هو خسيس، والتمييز بين الفضائل والرذائل، والمجهود الملموس العينى للحكام والمواطنين فى أن يتعلموا، ويعرفوا، هذه الأشياء، ويطوروا الصور الفاضلة، أو الحالات الفاضلة للسلوك التى تصدر عنها الأنشطة النبيلة والتى تفيد فى تحقيق السعادة.

ويعنى بلوغ السعادة كمال تلك القوة من قوى النفس البشرية التى تخص

الإنسان؛ أعنى قوة العقل. ويتطلب ذلك بدوره تنظيم الرغبات الدنيا لكى تتعاون مع العقل وتساعده على أن يؤدى نشاطه الصحيح، وكذلك اكتساب الفنون العليا والعلوم. ولا يمكن أن يتحقق هذا التنظيم والتعليم إلا عن طريق القلة النادرة التى تمتلك المواهب الطبيعية الخيرة، والذين هم أيضًا محظوظون لكى يعيشوا فى ظروف يمكن أن تتطور فيها الفضائل الضرورية، وتؤدى فيها الأنشطة النبيلة. ولا يستطيع بقية الناس إلا أن يبلغوا درجة ما من هذا الكمال؛ ويتأثر الحد الذى يستطيعون به أن يبلغوا تلك الدرجة من الكمال التى تكون فى مقدورهم عن طريق نوع نظام الحكم السياسى الذى يعيشون فى ظله، والتربية التى يستقبلونها. ومع ذلك، لابد أن يكون لدى كل مواطنى نظام الحكم الفاضل أفكار عامة عن العالم، والإنسان، والحياة السياسية. غير أنهم يختلفون من جهة طبيعة هذه المعرفة، ومن جهة مشاركتهم بالتالى فى الكمال أو السعادة، ويمكن تقسيمهم إلى الفئات الثلاث الآتية:

١ـ الحكماء، أو الفلاسفة الذين يعرفون طبيعة الأشياء عن طريق أدلة برهانية، وعن طريق استبصاراتهم الخاصة.

٢ـ أتباع هؤلاء الذين يعرفون طبيعة الأشياء عن طريق البراهين التى يقدمها الفلاسفة، والذين يثقون بالاستبصار، ويقبلون حكم الفلاسفة.

٣ـ بقية المواطنين، أى الكثرة، الذين يعرفون طبيعة الأشياء عن طريق التشبيهات، بعضها كاف بصورة كبيرة، وبعضها كاف بصورة قليلة، اعتمادًا على منزلتهم كمواطنين. ولابد أن تُنظم هذه الفئات، أو الرتب عن طريق الحاكم الذى يجب عليه أيضًا أن ينظم تربية المواطنين، ويخصص لهم واجباتهم الخاصة، ويسن قوانينهم، ويأمرهم فى الحرب. ويحاول عن طريق الإقناع والإكراه أن يطور فى كل واحد الفضائل التى فى مقدوره، وينظم المواطنين بصورة هرمية، حتى تستطيع كل فئة أن تبلغ الكمال الذى يكون فى مقدورها، ومع ذلك تخدم الفئة التى توجد فوقها. وبهذه الطريقة، تصبح المدينة كلا أشبه بالكون، ويتعاون أعضاؤها من أجل تحقيق السعادة.

إن نظام الحكم الفاضل هو نظام حكم ملكى غير وراثى، أو أرستقراطى يحكم

فيه الأفضل، مع بقية المواطنين الذين ينقسمون إلى مجموعات تُحكم، وتحكم بدورها (اعتماداً على منزلتها) حتى يصل المرء إلى أدنى مجموعة، وهى التى تُحكم فقط. والمعيار الوحيد لمنزلة المواطن هو طابع الفضيلة الذى يكون فى مقدوره تحقيقها، ويستطيع أن يطورها عن طريق مشاركته فى نظام الحكم، وطاعة قوانينه. ويكون المواطنون فضلاء مثل نظام الحكم نفسه؛ لأنهم **أولاً** يمتلكون، أو يتبعون الذين يمتلكون، التشبيهات الصحيحة بالموجودات الإلهية والموجودات الطبيعية، وبالكمال البشرى، أو السعادة، وبمبادئ نظام الحكم الذى يكون مخططًا من أجل مساعدة الإنسان على أن يبلغ هذه السعادة، **وثانيًا**، ولما كانوا يسلكون طبقًا لهذه المعرفة فإن سلوكهم يتشكل من أجل القيام بالأنشطة التى توصل إلى السعادة.

وحالما تتضح الخصائص الرئيسية لنظام الحكم الفاضل، حتى يصبح فهم الخصائص الرئيسية لكل نظم الحكم الأخرى وتصنيفها بسيطًا بصورة نسبية. ويقسم الفارابى نظم الحكم هذه إلى ثلاثة أنواع هى:

١ـ أنظمة الحكم التى لا يكون لمواطنيها فرصة لتحصيل أى معرفة على الإطلاق خاصة بالموجودات الإلهية والطبيعية، أو خاصة بالكمال والسعادة. وهذه هى أنظمة الحكم الجاهلة. ويتعقب مواطنوها غايات دنيا، خيرة أو شريرة، مع إغفال تام للسعادة الحقيقية.

٢ـ أنظمة الحكم التى يكون لدى مواطنيها معرفة هذه الأشياء، غير أنهم لا يسلكون وفقًا لمتطلباتها. وهذه هى أنظمة الحكم الشريرة أو غير الأخلاقية. ويكون لدى مواطنيها وجهات النظر نفسها مثل وجهات نظر مواطنى الحكم الفاضل، على الرغم من أن رغباتهم لا تخدم الجزء العاقل فيهم، ولكنها تحولهم بعيداً إلى تعقب الغايات الدنيا التى يتم تعقبها فى أنظمة الحكم الجاهلة.

٣ـ أنظمة الحكم التى يكتسب مواطنوها آراء معينة عن هذه الأشياء، ولكنها آراء زائفة أو فاسدة، أعنى أنها آراء تدعى أنها عن موجودات إلهية، وموجودات طبيعية، وعن السعادة الحقيقية، فى حين أنها لا تكون كذلك، فى حقيقة الأمر. والتشبيهات التى تُقدم لهؤلاء المواطنين هى بالتالى زائفة وفاسدة، وتكون كذلك

الأنشطة التى تُفرض عليهم. وهذه هى أنظمة الحكم الضالة، أو **الخاطئة**. وليس لدى مواطنى أنظمة الحكم هذه معرفة حقيقية، أو تشبيهات صحيحة، وهم يتعقبون أيضًا الغايات الدنيا لأنظمة الحكم الجاهلة. وقد تؤسس نظم الحكم الخاطئة من حيث هى كذلك. وهذه هى الحال بالنسبة لأنظمة الحكم «التى يكون كمالها الأسمى الحاكم الذى يتوهم أنه يتلقى الوحى دون أن يتلقاه، ويستخدم بالنسبة له تمويهات، وخداعات، وأوهامًا»(٤). غير أنها قد تكون أيضًا أنظمة حكم فاضلة فى الأصل وتغيرت عن طريق إدخال وجهات نظر وممارسات زائفة أو فاسدة.

وتعارض أنواع أنظمة الحكم هذه كلها نظام الحكم الفاضل، لأنه يعوزها مبدؤها الموجه، الذى يكون معرفة حقيقية، وفضيلة، أو تكوين السلوك الذى يؤدى إلى أنشطة توصل إلى السعادة الحقيقية. إذ إن سلوك المواطنين يتكون، بدلًا من ذلك، من أجل بلوغ غاية أو أكثر من الغايات الدنيا. ويقدم الفارابى ست غايات دنيا، ويمكن أن تُقسم كل واحدة من الأنواع العامة المذكورة سابقًا وفقًا للغاية التى تغلب فيها. وهذه الغايات هى:

١ـ نظام حكم **الضرورة** (أو نظام الحكم الذى **لا يمكن الاستغناء عنه**)، الذى يكون فيه هدف المواطنين محصوراً فى ضرورات الكفاف فى العيش.

٢ـ نظام حكم **البدالة** (أى الأوليجاركى)، الذى تكون فيه الثروة والرفاهية من أجل ذاتهما الغاية القصوى للمواطنين.

٣ـ نظام حكم **الخسة**، الذى يكون فيه التمتع باللذات الحسية أو المتخيلة هدف مواطنيه.

٤ـ نظام حكم **الكرامة** (أو حكم العزة)، الذى يهدف مواطنوه إلى أن يكونوا مكرمين، وممدوحين، وممجدين، عن طريق الآخرين.

٥ـ نظام حكم الغلبة (أو الطغيان)، الذى يهدف مواطنوه إلى أن يكونوا القاهرين للآخرين،ويخضعوهم لهم.

٦ـ نظام حكم المدينة **الجماعية**، (أو الديمقراطية)، ويكون الهدف الرئيسى لمواطنيه هو أن يكونوا أحرارًا فى أن يفعلوا ما شاءوا.

الجمع بين العلم الإلهى والسياسى، يعنى التشديد على الأهمية السياسية للمعتقدات الصحيحة عن الموجودات الإلهية، وعن مبادئ العالم. ولقد رأينا أن كلا من الإسلام والفلسفة السياسية الكلاسيكية يتفقان فى هذه المسألة. إذ إن المسلمين يعتقدون أن التبرير الأولى لوجودهم من حيث إنهم جماعة متميزة هو كشف الحقيقة الخاصة بالأشياء الإلهية للنبى محمد، وأنه إذا لم يكن قد جاء إليهم برسالته، فإنهم كانوا سيستمرون فى أن يعيشوا فى غموض وعدم يقين بالنسبة لخيرهم سواء فى هذا العالم أو العالم الآخر. كما أنه بسبب هذه الاعتبارات، اعتقد أفلاطون أنه يجب أن يكون الملوك فلاسفة أو الفلاسفة ملوكًا. وحالما يصل مطلب نظام الحكم المثالى إلى ضرورة الجمع بين العلم الإلهى والعلم السياسى، فإنه يصبح ضروريا أن يربط الحاكم مهنة الحكم بمهنة النبى أو مهنة الفيلسوف. إن النبى ـ الحاكم، أو الفيلسوف ـ الحاكم هو الموجود البشرى الذى يقدم الحل لمسألة تحقيق نظام الحكم المثالى، وتبدو وظيفة النبى ـ الحاكم، ووظيفة الفيلسوف ـ الحاكم أنهما متحدتان فى هذا الشأن.

يبدأ الفارابى مناقشته للحاكم الأسمى بالتشديد على الوظيفة العامة للفيلسوف ـ الحاكم، والنبى ـ الحاكم من حيث إنهما حاكمان يمثلان همزة الوصل بين الموجودات الإلهية العليا، والمواطنين الذين لا يقتربون اقترابًا مباشرًا من معرفة هذه الموجودات. إنه المعلم والموجه «الذى يعِّرف» المواطنين ماذا عساها أن تكون السعادة، والذى «يثير فيهم التصميم» على أن يفعلوا الأشياء الضرورية لبلوغ السعادة، و«الذى ينبغى ألا يحكمه شخص فى أى شىء على الإطلاق»(٥). فهو لابد أن يمتلك المعرفة، ولا يحتاج إلى أى شخص آخر لكى يوجهه، ويجب أن يمتلك فهمًا ممتازًا لكل شىء يجب أن يؤدى، ويجب أن يكون ممتازًا فى توجيه كل الآخرين بما يعرفه، ويجب أن يكون قادرًا على أن يجعل الآخرين يؤدون الوظائف التي تناسبهم، ويكون قادرًا على أن يحدد، ويعين العمل الذي يجب أن يقوم به الآخرون، وقادرًا على أن يوجه هذا العمل نحو السعادة. ومن الواضح أن هذه

الصفات تتطلب المواهب الطبيعية، غير أنها تتطلب أيضًا التطوير الكامل للملكة العاقلة. (بناء على السيكولوجيا الأرسطية كما يصورها الفارابي في أعماله السياسية، يتكون كمال الملكة العاقلة من مناظرتها للعقل الفعال، أو « اتحادها » معه) . إن الحاكم الأسمى لابد أن يكون شخصًا يعقل ملكته العاقلة، أو يتحد مع العقل الفعال.

« إن هذا الرجل هو الأمير الحقيقي كما يرى القدماء؛ إنه الشخص الذي ينبغي أن يقال إنه يستقبل الوحي، لأن الإنسان لا يتلقى الوحي إلا عندما يبلغ هذه المنزلة، أعني عندما لم يعد هناك وسيط بينه وبين العقل الفعال ... ولأن العقل الفعال يفيض من وجود العلة الأولى (أي الله)، فإنه يمكن أن يقال لهذا السبب إنه العلة الأولى التي تحدث الوحي لهذا الشخص عن طريق توسط العقل الفعال. وحكم هذا الشخص هو الحكم الأسمى؛ أي أن كل صنوف الحكم البشرية الأخرى أدنى منه، وتُستمد منه» (٦).

هذا الحاكم الأسمى هو مصدر كل قوة ومعرفة في نظام الحكم، ومن خلاله يتعلم المواطنون ما ينبغي عليهم أن يعرفوه وما ينبغي عليهم أن يفعلوه. ولما كان كل شيء آخر يتجه نحوه، فإن «الأمر ينبغي أن يكون على هذه الحال في المدينة الفاضلة، أي أن تحتذي بأنشطتها حذو مقصد حاكمها الأسمى على الترتيب» (٧).

إنه يمتلك قوى غير محدودة، ولا يمكن أن يخضع لأي موجود بشري، أو لنظام حكم سياسي أو لقوانين. إن لديه السلطة لأن يؤكد القوانين الإلهية السابقة أو يبطلها ، ولديه السلطة لأن يسن قوانين جديدة، و«أن يغير قانونًا شرعه في وقت ما بقانون آخر، إذا رأى أنه من الأفضل أن يفعل ذلك» (٨). إن لديه وحده السلطة لأن ينظم فئات الشعب في نظام الحكم، يعين لهم رتبهم. وهو الذي يقدم إليهم ما ينبغي أن يعرفوه.

ويجب أن تأخذ هذه المعرفة بالنسبة لمعظم الناس صورة تمثل تخيلاً للحقيقة، أكثر مما تتخذ شكل التصور العقلي. ذلك لأن معظم الناس ليسوا موهوبين، أو لا

يمكن تدريبهم على معرفة أشياء إلهية فى ذاتها، لكنهم لا يستطيعون سوى أن يفهموا محاكاتها التى تلائم قوة فهمهم، وظروفهم الخاصة، وتجربتهم الخاصة، من حيث إنهم أعضاء فى نظام حكم معين. وهكذا فإن الدين مجموعة من التشبيهات المتخيلة فى صورة قانون إلهى، مشرع لمجموعة معينة من الناس، ويقتضيه عجز معظم الناس عن أن يتصوروا الأشياء بصورة عقلية، وحاجتهم إلى الإيمان بمحاكاة الموجودات الإلهية ، ومحاكاة السعادة والكمال، كما يقدمها لهم مؤسس نظام حكمهم. ولذلك يجب ألا يقدم المؤسس تفسيراً عقليا أو تصوريا للسعادة والمبادئ الإلهية للقلة فحسب، وإنما يجب عليه أيضًا أن يقدم هذه الأشياء نفسها للكثرة. ويجب على كل المواطنين أن يقبلوا ذلك الذى يعهده إليهم، وأن يحافظوا عليه : «إن أولئك الذين يتعقبون السعادة كما يعرفونها، ويقبلون المبادئ (الإلهية) كما يعرفونها هم **الحكماء**، وأولئك الذين توجد فى أنفسهم هذه الأشياء فى شكل صور محسوسة images، والذين يقبلونها ويتعقبونها من حيث هى كذلك، هم **المؤمنون**» (٩).

وهكذا يوحد الفارابى بين النبى ـ الحاكم، والفيلسوف الحاكم إلى حد كبير، فكلاهما حاكم .. أسمى بصورة مطلقة ، وكلاهما يمتلك سلطة مطلقة من جهة تشريع المعتقدات والأفعال، وكلاهما يكتسب سلطته بفضل كمال ملكتهما العاقلة، وكلاهما يتلقى الوحى من الله عن طريق فاعلية العقل الفعال. ولكن، فيم يختلف النبى - الحاكم عن الفيلسوف الحاكم ؟

الخصلة الأولى والأساسية التى يجب أن يمتلكها حاكم نظام الحكم الفاضل هى نوع معين من معرفة الأشياء الإلهية والبشرية. إن الإنسان يمتلك ثلاث ملكات للمعرفة هى : الإحساس ، والخيال ، والعقل (نظرى وعملى) ، وتتطور هذه الملكات فيه على هذا النحو. فالخيال له ثلاث وظائف هى :

١ـ يفعل بوصفه مستقبلاً لانطباعات حسية بعد اختفاء موضوعات الإحساس.

٢ـ يربط الانطباعات الحسية لكى يكون صورة حسية مركبة .

٣ـ ينتج **محاكاة**. إن لديه القدرة على أن يحاكى كل الأشياء المحسوسة (أى الرغبات البشرية، المزاج، والانفعالات) عن طريق انطباعات حسية، أو ارتباطات معينة لها. وعندما تتطور الملكة العقلية فيما بعد، ويبدأ الإنسان فى فهم السلوك، والماهية، أو صور الموجودات الإلهية والبشرية، فإن ملكة الخيال تستقبل، وتحاكى، هذه الصور العقلية أيضًا؛ أعنى أنها تتمثلها فى صورة انطباعات حسية. ومن هذه الجهة، يخضع الخيال للملكة العقلية ، ويعتمد عليها بالنسبة «للأصول» التى تحاكيها؛ فليس لها اقتراب مباشر من ماهية الموجودات الإلهية والطبيعية. وفضلاً عن ذلك ، فإن التحديدات التى يختلقها ليست كلها نسخًا جيدة : إذ إن بعضها قد يكون أكثر صدقًا وقربًا من الأصول، بينما يكون بعضها قاصراً وبه خلل من بعض النواحى، ويكون بعضها الآخر كاذبًا إلى أقصى حد، أو نسخًا مضللة. وأخيرًا، فإن الملكة العاقلة وحدها التى تفهم الأصول نفسها تستطيع أن تحكم على درجة حقيقة هذه النسخ، ودرجة مشابهتها للأصول. إن الملكة العاقلة هى وحدها الملكة التى لها حق العبور إلى معرفة الموجودات الإلهية أو الروحية ، ولابد أن تمارس ضبطًا صارمًا لكى تضمن أن النسخ التى تقدمها الملكة المتخيلة محاكاة جيدة أو نظيفة. وقد يحدث فى حالات نادرة أن الملكة المتخيلة تكون قوية وكاملة لدرجة أنها تكسح كل الملكات الأخرى، وتنتقل مباشرة إلى استقبال، أو تكوين صور من الموجودات الإلهية. وهذه الحالة النادرة هى حالة النبى :

> *«ليس مستحيلاً أن الإنسان، عندما تصل قوته المتخيلة إلى كمال أقصى، يستقبل أثناء يقظته من العقل الفعال ... محاكاته معقولات منفصلة (مادية)، وكل الموجودات النبيلة الأخرى (المقدسة)، وأن ينظر إليها. وبفضل المعقولات التى استقبلها، تكون لديه بالتالى (قوة) النبوءة عن الأشياء الإلهية. وهذه هى من ثم المرحلة الأكثر كمالاً التى تصل إليها قوة الخيال، والمرحلة الأكثر كمالاً التى يصل إليها الإنسان عن طريق قوته المتخيلة»*(١٠).

وهكذا يؤدى وصف طبيعة النبوة إلى التمييز بين ملكة الخيال والملكة العاقلة. إنه يفسر إمكان النبوة بأنها كمال ملكة الخيال، وأن الخيال يستطيع ، فى الغالب، أن يستغنى عن الملكة العاقلة، ويستقبل صور الموجودات الإلهية بصورة مباشرة، وبدون توسطها (أي الملكة العاقلة). وثمة قوتان يمكن بواسطتهما أن يتصل الإنسان بالعقل الفعال هما : خياله، وملكته العاقلة، أو عقله. وعندما يتصل به عن طريق الخيال، يكون «نبيا يحذر مما سيحدث، ويخبر بما يحدث الآن» ، وعندما يتصل به عن طريق ملكته العاقلة، فإنه يكون شخصًا حكيمًا، أعنى فيلسوفًا، ويكون لديه عقل كامل»(١١).

ويبدو من ثم أنه يمكن القول بأن النبى ـ الحاكم، والفيلسوف ـ الحاكم، يمتلك كلاهما صفة المعرفة التى تكون مطلوبة لأن يكون حاكمًا أسمى للمدينة الفاضلة، أو أن النوعين من أنظمة الحكم الفاضلة يكونان ممكنين على حد سواء، واحد منهما يحكمه نبى بدون فلسفة، ويحكم الآخر الفيلسوف بدون نبوة. ومع ذلك، لا يهتم الفارابى فى كتاباته السياسية بإمكان وجود نظام الحكم الفاضل الذى يحكمه نبى لا يمتلك ملكة عاقلة متطورة. فالتمييز بين النبوة والفلسفة تمييز سيكولوجى، وهو مفيد لفهم طبيعة النبوة والفلسفة على التوالى. بيد أن الفارابى، عندما يناقش خاصية المعرفة التى يحتاجها الحاكم الأسمى، كان واضحا فى مطالبته بالكمال لكل من الملكتين : لأن الحاكم الأسمى لا يوصف بأنه نبى كامل، أو فيلسوف كامل، بل يوصف بأنه «موجود بشرى كامل». فإذا بدأنا بالفيلسوف وجدنا أن فلسفته أو حكمته التى يبحث عنها تظل ناقصة طالما أنه لا يمتلك سيطرة تامة فى محاكاته للمعرفة العقلية، أو النظرية التى فى حوزته والتى يعلمها للصغار، أو يقدمها للعامة. ويصبح هذا النقص عيبًا جوهريا عندما تواجهه مهمة حكم مدينة وتربيتها. إن صفته الخالصة كفيلسوف (أعنى بوصفه شخصًا يكرس نفسه للمعرفة النظرية بصرف النظر عن استخدامها فى المدينة ، أو ارتباطها بها) ، لا تجعله جديرًا بأن يكون حاكمًا. إذ إنه لا يمكن أن يكون فيلسوفًا - حاكمًا بدون قوة الخيال التى يكون النبى الممثل الأكثر كمالاً لها.

أما بالنسبة للنبى، فعلى حين أن قوته المتخيلة تجعله صالحا للحكم بصفة خاصة فإن أعمال خياله لا تتمتع بميزة الضبط العقلى، إذ تنقصه المراجعة المستمرة لمدى الصدق أو محاكاة الواقع لما ينتجه خياله القوى، وهى وظيفة لا تقوم بها سوى الملكة العاقلة وحدها. ولذلك لابد أن يكون الحاكم المثالي للمدينة الفاضلة حاكمًا ـ فيلسوفًا ـ نبيا. ولم يقل الفارابى عما إذا كان النبى محمد هو أيضًا فيلسوف، وإن كان يطالب بالجمع بين النبوة والفلسفة، أو ممارسة القوة المتخيلة والقوة العاقلة فى الحاكم الأسمى للمدينة الفاضلة، فالفلسفة أو الحكمة لا غناء عنها فى حكم المدينة الفاضلة. «وإذا حدث فى أى وقت من الأوقات أن الحكمة لم تشارك فى الحكم، وحققت (السلطة الحاكمة) كل الشروط الأخرى ، فإن المدينة الفاضلة تبقى بدون أمير، أى أن الحاكم الذي يهتم بعمل هذه المدينة لن يكون أميرًا، وتتعرض المدينة للهلاك. ولذلك إذا لم يوجد شخص حكيم يشترك معه، فإن المدينة تهلك وتفنى بالتأكيد بعد فترة»(١٢).

القانون والحكمة الحية

الحكمة، أو الفلسفة شرط لا يمكن الاستغناء عنه لتأسيس المدينة الفاضلة ولبقائها. ولا يمكن ، من جهة أخرى ، الاستغناء عن النبوة لتأسيس مدينة فاضلة، ولكن ليس لبقائها. وعندما يحصى الفارابى صفات الحاكم الأسمى، أو مؤسس المدينة الفاضلة، يشترط أن تتفق الملكة العاقلة الممتازة وملكة النبوة. ويُفرض هذا المطلب عن طريق تركيب المدينة الفاضلة من حيث إنها جماعة سياسية، أعنى الواقعة التى تذهب إلى أنها يجب أن تتكون من مجموعتين كبيرتين هما :

١ – القلة التى تكون فلاسفة، أو يمكن أن تخاطب عن طريق الفلسفة، والتى تستطيع أن تتعلم العلوم النظرية، وبالتالى الطابع الحقيقى للموجودات الإلهية والطبيعية من حيث هى كذلك.

٢ – الكثرة التى لا تكون فلاسفة (لأنه تعوزها المواهب الطبيعية الضرورية،

وليست لديها وقت للتدريب الكافى) ، وتعيش بالظن، والإقناع، ولابد أن يشبه لها الحاكم هذه الموجودات عن طريق تشبيهات ورموز.

وبينما تستطيع القلة أن تفهم عقليا معنى السعادة البشرية، والكمال، والأساس العقلى، أو التبرير للأنشطة الفاضلة التي تفضى إلى غاية الإنسان القصوى، فإن الكثرة تعجز عن هذا الفهم، ولابد أن تتعلم القيام بهذه الأنشطة عن طريق الإقناع والإكراه، أعنى عن طريق تفسيرات يمكن أن يفهمها كل المواطنين بصرف النظر عن قدراتهم العقلية، ويمكن أن تفهمها جزاءات وعقوبات من نوع مباشر وملموس. إن الحاكم الأسمى يعلم القلة بقدرته بوصفه فيلسوفًا، ويقدم لها تشبيهات، ويعين الجزاءات والعقوبات للكثرة بمقدرته بوصفه نبيا. ولكى تصدق الكثرة هذه التشبيهات وتمارسها ، يجب على النبى أن يصوغها، ويقبلها المواطنون، من حيث إنها حقيقية، وثابتة، ودائمة؛ أى أن المواطنين يتطلعون إلى جزاءات وعقوبات محددة للاعتقاد، وعدم الاعتقاد، وللطاعة، والعصيان. ومن ثم، فإن ملكة النبوة تبلغ ذروتها فى إصدار قوانين تخص معتقدات العامة وممارستها، ويصبح النبى الذى يفترض هذه الوظيفة نبيا - مُشرعًا. أما الملكة العاقلة فإنها على العكس تبلغ ذروتها فى تعليم العلوم النظرية للقلة. كما أن الفارابى فى تلخيصه لمحاورة «**القوانين**» لأفلاطون، يعتقد أن أفلاطون يقول أن هذه القلة الفاضلة «لا تحتاج إلى قوانين وممارسات ثابتة على الإطلاق، ومع ذلك فهى تكون سعيدة جدا. أولا يحتاج إلى القوانين والممارسات الثابتة سوى أولئك الذين هم معوجون أخلاقيا»(١٣).

لا تكون القوانين ثابتة وذات سلطة إلهية لاشك فيها إلا فى نظر الرعايا. ونحن نرى أن الحاكم الأسمى لنظام الحكم الفاضل هو السيد، وليس خادم القانون. إذ لا يحكمه أى شخص فحسب، وكذلك لا يحكمه القانون أيضًا. إنه علة القانون، فهو يوجده، ويسنه، ويغيره كلما رأى ذلك مناسبًا. وهو لديه هذه السلطة؛ بسبب حكمته، وقدرته على أن يقرر ما هو أفضل بالنسبة للصالح العام وفى ظروف معينة، وقد تنشأ ظروف لا يكون القانون فيها نافعًا فحسب، بل لا يمكن الاستغناء

عنه من أجل بقاء نظام الحكم الفاضل. وعندما يفعل ذلك ، لابد أن يكون حذراً ، غاية الحذر، بأن لا يزعج إيمان المواطنين بقوانينهم، وينظر إلى الأثر المضاد الذى يكون للتغير على التعلق بالقانون. إنه يجب عليه أن يقوم بتقدير دقيق لفائدة تغيير القانون فى مقابل مضار التغير من حيث هو كذلك. ولذلك، يجب أن لا تكون له سلطة تغيير القوانين عندما يكون الأمر ضروريا فحسب، بل أيضا أن يمتلك مهنة تقليل خطر التغير على رخاء النظام. بيد أنه حالما يرى أن تغيير القانون أمر ضرورى، ويأخذ الاحتياطات الملائمة، فلن يكون هناك شك فى سلطته فى أن يغير القانون . ولذلك مادام حيًا ، فإن الملكة العاقلة تحكم بصورة فائقة، ويتم حفظ القوانين، أو تغييرها على ضوء حكمه من حيث إنه فيلسوف.

إن اتفاق الفلسفة والنبوة فى شخص الحاكم هو الذى يكفل بقاء نظام الحكم الفاضل. وطالما أن الحكام الذين يمتلكون هذه الخصال يخلف كل واحد منهم الآخر دون توقف، فإن الموقف نفسه يتضمن أن :

«الخليفة هو الشخص الذى يفصل فيما تركه سابقه دون أن يبت فيه. وليس ذلك فحسب، بل له أن يغير قدرًا كبيرًا مما شرعه سابقه، ويفصل بصورة مختلفة فيه عندما يعرف أن ذلك أفضل فى زمنه هو ليس لأن سابقه ارتكب خطأ ، بل لأن سابقه فصل فيه وفقًا لما كان أفضل فى عصره هو، ويفصل الخليفة وفقا لما هو أفضل بالنسبة لزمن متأخر. ولو أن سابقه كان قد لاحظ (الظروف الجديدة)، لكان قد غير (قانونه الخاص) أيضًا»(١٤).

إن اتفاق الفلسفة والنبوة نادر إلى أقصى حد، وقد لا تقف الصدفة باستمرار إلى جانب نظام الحكم الفاضل فى إيجاد شخص يمتلك كل المواهب الطبيعية الضرورية، وتبرهن الممارسة العملية على نجاحه. وهكذا يثار السؤال عما إذا كان يمكن أن تبقى المدينة الفاضلة، قائمة فى حالة عدم وجود شخص مزود بكل الخصال المطلوبة فى الحاكم الأسمى، ولاسيما خصلتى الفلسفة والنبوة . وإذا سلمنا بأن أفضل ترتيب ممكن يتطلب وجود هذه الخصال فى شخص واحد هو الذى

يجب أن يحكم، فهل يمكن أن يبقى نظام الحكم الذى أوجده هذا الحاكم على الإطلاق فى حالة غيابه؟ إن الصفة الوحيدة التى يكون الفارابى على استعداد أن يُسقطها فى كتابه « **المدينة الفاضلة** » هى صفة النبوة، وذلك فى حالة واحدة هى إذا أعدت التجهيزات لوجود بدائل مناسبة لتشريع النبى. وتتكون هذه البدائل من:

١ - مجموعة القوانين والعادات التى يؤسسها «الأمراء الحقيقيون».

٢ - ارتباط خصال جديدة فى الحاكم تجعله متفوقًا فى «فن التشريع»؛ أعنى معرفة قوانين سابقيه وعاداتهم، والرغبة من جانبه فى أن يتبع هذه القوانين والعادات بدلًا من أن يغيرها، والقدرة على أن يطبقها على حالات جديدة عن طريق «استنباط» قرارات جديدة من قوانين وعادات راسخة، أو «اكتشاف» تطبيقات جديدة لها، والقدرة على أن يواجه كل موقف جديد (لا تكون هناك قرارات معينة متاحة بالنسبة له) عن طريق فهم **قصد** المشرع السابق ، ليس عن طريق تشريع قوانين جديدة، أو عن طريق أى تغيير شكلى للقوانين القديمة. وبقدر ما يكون القانون مهما، فإن هذا الحاكم الجديد هو مشرع ـ قانونى، وليس مشرعًا ـ نبيا. ومع ذلك لابد أن يمتلك كل الخصال الأخرى ، بما فى ذلك الحكمة أو الفلسفة التى تمكنه من أن يميز الصالح العام لنظام حكمه ويطوره إبان الفترة المعينة التى يحكم فيها.

وفى حالة عدم وجود كائن بشرى واحد يمتلك كل هذه الخصال، يفترض الفارابى إمكانًا ثالثًا، وهو أن يحكم الفيلسوف مع شخص آخر (يمتلك بقية الخصال ما عدا الفلسفة) معًا بصورة مشتركة. وحتى إذا برهن هذا على أنه غير متاح، فإنه يفترض فى النهاية حكمًا مشتركًا من عدد من الأشخاص يمتلكون هذه الخصال كل على حدة، ومع ذلك لايؤثر هذا الحكم المشترك فى وجود الخصال المطلوبة، وإنما يؤثر فى وجودها فى نفس الشخص فقط، وهكذا، فإن الخصلة الوحيدة التى يمكن الاستغناء عن وجودها هى النبوة. وبدائل النبوة هى حفظ القوانين القديمة، والقدرة على اكتشاف تطبيقات جديدة للقوانين القديمة، ولا يبرهن اتفاق الفلسفة والنبوة فى نفس الشخص، ولا اتفاق الفلسفة والتشريع، على

أنهمـا شرطان يمكن الاستغناء عنهـما من أجل تطوير الصالح العـام، وحفظ نظام الحكم وفق شـروط جديدة. ويكفى امـتلاك الفلسـفة فى شـخص فيلسـوف يحكم بصورة مشتـركة مع شخص آخر يمتلك، من بين الأشيـاء الأخرى ،القدرة على أن يضع قوانين قديمة فى اسـتخدامات جديدة. وخلافًا للنـبوة، لايمكن الاستغناء عن الفلسفة، ولا يمكن أن يحل شىء محلها، وخلافًا لغياب النبوة، فإن غياب الفلسفة يتوقف عليه مصير وجود نظام الحكم الفاضل. فليس هناك بديل للحكمة الحية.

الحرب وحدود القانون

ثمة خـصلة ثالثة ـ بالإضافـة إلى الفلسفة والنبـوة معًا (أو أيضًـا المهارة فى فن التشريع) ـ لا يمكن الاستغناء عنها، يجب أن توجد فى حاكم نظام الحكم الفاضل، أو فى مجموعـة من المجموعات التى تحكم معًا بصورة مشـتركة هى: الجرأة، وحب الحرب. إن هذه الخصلة مطلوبة لإنجاز مسئـولية الحاكم من حيث أنه المربى الأسمى لكل المواطنيـن؛ أعنى تشكيل سلوكـهم الأخـلاقى وتطويره. ولأنـه لا يمكن إقناع الناس وإثارتهم للقيـام بأنشطة فاضلة، عن طريق الإقناع، والخطب الانفعـالية، فإن منهج الإقناع ليس كافيًا. وكمـا يفعل الوالد مع أبنائه، والمعلم مع الصغار، فكذلك يجب على الحاكم أن يسـتخدم القوة والإكراه مع أولئك الذين لا يـمكن، بعيدًا عن الطبيعـة أو العرف، تربيتهم، أو إقناعـهم بأن يطيعوا القانون بصورة تـلقائية. لذلك يحتاج الحاكم إلى أن يستخدم مجمـوعتين من المربين هما: مجموعة تربى المواطنين عن طريق الإقناع، وعن طريق الحجج، ومجموعة باسلة تحب الحرب تجبر الكسول، والشـرير، والفـاسد على أن يـطيعـوا القـانون بالقـوة، ويقود الحـاكم الأسـمى، أو الحكام، أنشطة كلتا المجمـوعتين، ويوجههـا، ويشرف عليها. ولكى يأمر المجـموعة الثانـية، يجب عليـه، أو يجب عليهم، أن يمـتلك طبيـعة جـسورة، ويتفـوق فى فن الحرب.

تعتـمد طبيـعة الإكـراه والإجبار، ومـداهما اللذان يجب أن يطبـقا داخل نظام حكم معين على سلوك المواطنين، فكلمـا كانوا فضلاء بصورة أكبـر، كانت الحاجة أقل لتطبيق القوة والإجبار. بيد أن هناك حـالات يضطر فيها الحاكم أن يتغلب على

مدينة بأكملها، ويجبرها على أن تقبل قانونه الفاضل أو الإلهى، أو حيث يختصر استخدام القوة بصورة معقولة الوقت المطلوب لتأسيس قانونه فى حين لا تكون مسألة الإقناع مضمونة وتكون احتمالات نجاحها بعيدة إلى أقصى حد. إن الإكراه مشروع بداخل نظام الحكم بالنسبة لأولئك المواطنين الذين هم ذوو طبائع عنيدة جامحة أو عادات سيئة، وبالنسبة لمدينة بأسرها، من حيث إنه مقدمة لتأسيس قانون إلهى جديد غير موجود بها. إن القوة البدنية، أى الغلبة، أو الحرب «عنصر رئيسى» للقانون، وإحدى «المقدمات» الأساسية لتأسيسه. ويبدو أن الفارابى لا يحبذ الحرب الدفاعية فحسب، وإنما يحبذ الحرب الهجومية أيضًا، ويتحدث عن الحرب التى يديرها حاكم نظام الحكم الفاضل من حيث إنها حرب عادلة، ويتحدث عن ولعه بالقتال على أنه ولع فاضل.

وفضلًا عن ذلك، بينما ينظر الفارابى، مثل أفلاطون، وأرسطو، إلى «المدينة» على أنها الوحدة الأولى أو الصغيرة التى تكوِّن كلا سياسيا، والتى يحقق فيها الإنسان كماله السياسى، فإنه لايبدو أنه ينظر مثلهما إلى المدينة على أنها، أيضًا، الوحدة الممكنة الكبيرة التى يمكن أن يتوقع أن يزدهر فيها نظام حكم فاضل. ويتحدث، بدلاً من ذلك، عن ثلاث مؤسسات بشرية «كاملة» وهى: الأكبر فى الحجم وهى مؤسسة كل الناس فى العالم المأهول بالسكان كله، والمتوسطة فى الحجم، وهى مؤسسة أمة فى جزء من العالم المأهول بالسكان، والأصغر فى الحجم وهى مؤسسة سكان مدينة فى جزء من الأرض تسكنه أمة. وإذا ربطنا تعاليمه الخاصة بالعدالة أو الحرب الفاضلة والتغلب بفكرة مؤسسة بشرية كاملة تمتد إلى العالم المأهول بالسكان كله، فإننا نستطيع أن نصل إلى النتيجة التى تقول إن الفارابى عدَّل بصورة متعمدة تعاليم أفلاطون وأرسطو فى موضوع مهم بقصد تقديم تبرير عقلى للتصور الإسلامى عن الحرب المقدسة التى تهدف إلى نشر القانون الإلهى فى كل مكان على الأرض(١٥)؛ أى أنه حبذ حرب الحضارة التى تبرر عن طريقها أمة متقدمة قهر أمم أكثر تخلفًا؛ أو أنه بشر بفكرة الدولة الكلية أو

العـالمية. ولابد أن تُفسـر هذه النتائج من ثم عـلى هدى آراء الفارابى عن الحـرب، وطبيعة القانون.

يذكـر الفـارابى رأيين عن الحـرب عـلى طرفى نقـيض. **الأول** هو الرأى الذى يقول إن غلبة الآخرين والهيمنة عليهم هو الحـالة الطبيعية للإنسان، والحرب بالتالى هى المجرى العادل الوحيد، بصورة كلية للسلوك. **والثانى**، هو الرأى الذى يقول إن الحالة الطبيعية للإنسان هى السـلام الكلى، والتعايش السلمى معًا وذلك بالتالى هو المجرى العـادل الوحيـد للسلوك. ويمكن أن يكون لهذا الرأى الثـانى بدوره نتيجة فرعـية تقول إنه يوجد فى الحـرب الدفاعية فـقط؛ أى الحرب التى يفرضـها السلوك غير الطبيـعى لعدو محب للقتال، سبب معقـول لحمل السلاح. وهذان الرأيان هما، كـمـا يرى، رأى سكان «المدن الجـاهلة أو الضـالة»، أى الـتى تعـارض نظام الحكم الفاضل[١٦]. وهـما يسـببان نـوعين من نظام الحكم: «الطغـيان» و «الأنظمة المحـبة للسلام». وليـست «الأنظمة المحـبة للسـلام» مهمـة إلى حد كـاف، ورأيها، مع أنه خاطئ، ليس خطيرًا بصـورة واضحة. وعلى أية حال لا يدرجهـا الفارابى من حيث إنهـا تقسـيم فرعى رئيـسى لأنظمة الحكم الـتى تعارض نظام الحكم الفـاضل الذى يرجع من جـهة إلى الـواقعـة التى تقـول إن السلام خـلافًا للـحرب ليس غـاية من «الغايات» الرئيسيـة التى يتعقبها الناس، بل هو وسيـلة لغايات أخرى؛ مثل اللذة أو المكسب.

إن الحرب، والغـلبة، والقـهر، واستـعبـاد الآخرين، والطغـيان عليـهم هى فى المقابل غاية من الغايات العليا التى يتعـقبها الناس. فهى تؤدى إلى نشأة «نظام حكم الطغـاة» الذى يرتبط فـيـه الناس بعـضهم مـع بعض، ويمـارسون الأنشطـة المحبة للحـرب، ويصوغون قـوانينهم، وينظمـون نظام حكمهم من أجل أن يسـتعـبد كل منهم الآخر، أو أنظمة الحكم الأخرى. إنهم لا يستعـبدون، ولا يقتلون لكى يحققوا غايات أخرى، ولكن لـكى يشبعوا غاية أسـمى مشتركـة بالنسبة لهم جميعًا؛ وهى «حب الطغيان». حـقًا إن أنظمة الحكم السيـئة التى تسعى نحو غـايات أخرى مثل:

الثروة، والشهرة، أو اللذة، تتحول فى حالات كثيرة إلى صنوف من الطغيان، عندما تتحقق هذه الغايات الأخرى. ويبدو أن إشباع هذه الرغبات يحرر مواطنى أنظمة الحكم السيئة لكى يتعقبوا الشر الأسمى لأنظمة الحكم «الجاهلة والضالة»؛ أى الرأى الذى يقول إن «الطغيان خير». إن الحرب من حيث إنها غاية فى ذاتها هى عند الفارابى أعلى أنواع الرذيلة وليس لها مكان فى نظام الحكم الذى تكون غايته الفضيلة العليا.

وعندما يستخدم حاكم المدينة الفاضلة مزايا الحرب والإكراه لتأسيس قانونه الإلهى، وكبح الأشرار والفاسدين، فإنه لابد أن يعود إلى تطوير الصداقة بين المواطنين، وإلى العمل السلمى الخاص بالإقناع والموافقة الحرة. ولكى يقنع غالبية المواطنين، يجب عليه أن يقدم تشبيهات عن الموجودات الإلهية والطبيعية، وعن الفضيلة والسعادة التى تكون كافية من جهة قربها من الصور الأصلية لهذه الأشياء، غير أنها كافية أيضًا بالنسبة لأولئك الذين يجب أن يقتنعوا بها. إن التشبيهات لابد أن تحمل علاقة ما بالطبيعة، والتجربة الماضية، وعادات المواطنين. ويتطلب الإقناع السلمى، خلافًا لعمل الحرب، أن يتسامح المشرع مع سلوك المحكومين، ودرجة استعدادهم للقوانين الفاضلة، والفروق بينهم، والحد الذى يمكن أن يتطور إليه المواطنون. وتلك شروط لا يوجدها، بل يجب أن يفترضها مسبقًا، وأنه لا يستطيع أن يغيرها إلا فى حدود معينة، وبصورة تدريجية فقط.

وفضلاً عن ذلك، لا يستطيع المشرع أن يقدم تشبيهات ويستخدم مناهج مقنعة تُخطط لمواجهة الطبيعة الخاصة لكل مواطن فرد وعاداته الخاصة؛ لأن القانون لا يستطيع أن يعامل شخص ما على أنه حالة بذاته. لابد أن تُفرض المعتقدات العامة والممارسات العامة على جميع المواطنين، ولابد أن تناظر سلوكهم المتميز من حيث إنهم مجموعة. وبالتالى، فإن ما يكفى مجموعة واحدة، ويكون عادلاً بالنسبة لها قد لا يكفى مجموعة أخرى، ويكون جوراً وظلمًا بالنسبة لها.

إن التشريع لجميع الناس بالنسبة «للطبيعة البشرية»، أو ما قد يمتلكونه بصورة عامة ومشتركة يعنى أنه جور وظلم بالنسبة لمعظم الناس، إن لم يكن لكل الناس.

وبالتالى إذا كان الأمر أن العالم المأهول بالسكان ينقسم إلى أمم ومدن، ولا يقوم هذا التقسيم على تعسف، وإنما على تمييزات طبيعية، أو على تمييزات ترتبط، بطريقة ما، بالطبيعة، فإن هذه التمييزات يمكن أن تكون الحدود التى يمكن أن تُفرض بداخلها معتقدات عامة وممارسات عامة تكون فعالة وعادلة.

يعدل الفارابى قوله الخاص بالمؤسسات الكاملة (أى المدينة، والأمة، ومؤسسة كل الناس فى العالم المأهول بالسكان كله) بملاحظة مفادها أن مؤسسة كل الناس فى العالم المأهول بالسكان كله تنقسم إلى أمم. «تتميز الأمم بعضها عن بعض عن طريق شيئين طبيعيين ـ هما التكوين الطبيعى، والسلوك الطبيعى ـ وعن طريق شىء مركب (أى أنه اتفاقى، غير أن له أساسًا فى طبيعة الأشياء)، وأعنى به اللغة»(١٧). وهذه التمييزات هى نتاج الاختلافات الجغرافية بين أجزاء متنوعة من الأرض (أى الحرارة، والغذاء، وغيرهما) التى تؤثر بدورها فى مزاج سكانها. لكن على الرغم من أن صنوف التشابه الطبيعية الوطنية تكون الأمة من حيث إنها وحدة طبيعية، فإنها ليست رابطة سياسية كافية من أجلها يحب أعضاء أمة ما بعضهم بعضًا، أو يكرهون الأمم الأخرى. إذ إن موضوع الحب والكراهية هو الكمالات أو الفضائل، ولا تقدم الطبيعة هذه الكمالات والفضائل، بل يعطيها العقل الفعال، والعلم، والتشريع. إن الأمة تنقسم بدورها إلى مدن، أو إلى دول ـ المدن، التى تتميز عن طريق أنظمة حكمها وقوانينها.

المدينة وحدها هى التى يشبهها الفارابى بالجسم الحى الكامل، إذ إن أعضاء الجسم الحى لا تتضافر ببساطة من أجل غاية مشتركة إذ يكون لها مراتب مختلفة، كل منها سيكون كاملًا عندما يؤدى وظيفته الملائمة (بأن يكون خاضعًا لعضو، أو يكون عضوًا أسمى)، ويحكمها كلها العضو الأكثر كمالًا. وإذا طبقنا هذا التشبيه على الأمة وعلى مؤسسة كل الناس فى العالم المأهول بالسكان كله، فإنه يتطلب خضوع المدن بعضها لبعض، وخضوع الأمم بعضها لبعض، طبقًا لدرجة الكمال. ومع ذلك لم يتحدث الفارابى مطلقًا عن هذا الخضوع من حيث إنه مشروع إلا بداخل مدينة واحدة، ولم تُبحث المدن التى تقابل المدينة الفاضلة من أجل أن

تُخضع لمدينة فاضلة، ولكن من أجل أن تتحول إلى مدينة كهذه. إن الأمة المتنوعة ليست مجموعة من المدن تحكمها مدينة فاضلة، أو كاملة، ولكن الأمة التى «**تتعارض** كل مدنها فى النظر إلى الأشياء التى تتحقق بها السعادة»؛ ولا تكون مؤسسة كل الناس فى العالم المأهول بالسكان فاضلة إلا «عندما **تتعاون** الأمم فيها لكى تحقق السعادة»[١٨]. إن المجتمع الفاضل لكل الناس يفترض أممًا فاضلة، وتفترض الأمة الفاضلة بدورها مدنًا فاضلة.

تشير دراسة الخاصية المحددة لملكة النبوة ووظيفتها، ودراسة القانون الإلهى إلى النتيجة التى تقول إن الدين يجب أن يكون على وعى بصفة خاصة بالحدود التى تفرضها الاختلافات الطبيعية والاتفاقية بين الأمم والمدن. وإذا لم يكن الدين، أو القانون الإلهى زائفًا، وغامضًا، وخياليا، فإنه لا يطور الغايات التى يتم تعقبها فى نظم الحكم الجاهلة (بما فى ذلك الطغيان)، ولكنه يبطلها ويجاوزها ، ويستبدلها بالغاية التى لا يمكن تعقبها إلا عن طريق الإيمان بتشبيهات كافية، أو نافعة للموجودات الإلهية والطبيعية، وعن طريق الأوامر، والنواهى التى تطور الفضيلة والسعادة بين مجموعة معينة، تكون على استعداد لتقبل رسالته. ولذلك يجب أن يتخلى عن غاية نظام الحكم الطاغى الذى يكون هدفه طغيانًا مطلقًا، وكليا، ويحصر استخدام القوة فى المدى الذى يكون ضروريا من أجل تأسيس نظام حكم جديد، ويقمع الأشرار، والفاسدين، داخل هذا النظام. وإلا، فإنه يكون مجبرًا على أن يشرع معتقدات وممارسات يمكن أن يقبلها كل الناس ويؤدوها؛ أعنى أنه يكون مجبرًا على أن يخفِّض معاييره لكى تطابق القدرة الطبيعية للغالبية العظمى من الناس بدلًا من أن يتمسك بالمعايير القديمة التى تساعد مدينة فاضلة نسبيا على أن تحقق فضيلة حقيقية أو سعادة حقيقية. ويتم إعلان بطلان الهدف البديل لتطوير الفضيلة أو السعادة بين الأخيار، أو الصفوة فى كل مدينة وأمة؛ لأن ذلك ليس هو الوظيفة المناسبة للدين، بل وظيفة الفلسفة.علينا أن نتذكر تمييز الفارابى بين وظيفة النبوة، ووظيفة الفلسفة فى نظام الحكم الفاضل. فالقلة التى تكون مزودة بطبائع نادرة، وتُعطى تدريبًا مناسبًا، لا تُقدم لها تشبيهات، وإنما تقدم لها معرفة نظرية

بالموجودات الإلهية والطبيعية ذاتها، وبالفضيلة والسعادة، فى حين أن المعتقدات والممارسات التى تُشرع فى القانون الإلهى توجه إلى الكثرة.

وبالتالى لا تحتاج التمييزات الطبيعية، وشبه الطبيعية بين المدن والأمم إلى أن تكون حائلاً ضد نقل المعرفة النظرية. فهذه المعرفة تفترض سلفًا وجود تراث من البحث النظرى، وأفراد نادرين، لكن حالما تتحقق هذه الشروط، فإنها يمكن أن تنتقل بحرية من مدينة إلى أخرى، ومن أمة إلى أخرى. إن المجتمع الكلى أو العالمى من أناس ممتازين فى كل مدينة وأمة، أو ملوك البشرية غير المتوجين ـ ليس مجموعة من المؤمنين بمجموعة معينة من الطقوس. إنه مجموعة من محبى الحكمة الواحدة والحقيقية. ولا يستطيع الدين كما يرى الفارابى أن يقدم أساسًا لهذا المجتمع الكلى بطبيعته الخالصة. فالدين ينشأ بسبب عدم قدرة الغالبية العظمى على أن تفهم الطابع الحقيقى للموجودات، وللسعادة البشرية. إنه يعالج هذا الموقف بأن يقدم لها تشبيهات تضع فى اعتبارها حدود فهمها، وخصائصها الطبيعية والاتفاقية من حيث إنها مجموعة متميزة. وأيضًا لأن المبادئ الحقيقية للطبيعة، والمبادئ السياسية الحقيقية ثابتة لا تتغير، فإنها تكون صلبة، ولا يمكن أن توائم درجة فهم مجموعة سياسية مميزة، وطابعها الخاص. إن التشبيهات، على العكس من ذلك، قد توائم هذا الغرض؛ لأنها يمكن أن تكون أكثر قربًا من الحقيقة، أو أكثر بعدًا عنها. كما أنه يمكن أن يكون هناك عدد من التشبيهات الجيدة للحقيقة نفسها. وتكون هذه التشبيهات كلها جيدة أو فاضلة، إذا نجحت فى أن تجعل أعداد المجموعة السياسية المعينة التى تكون مخططة من أجلها خيرة أو فاضلة. «وبالتالى قد يكون هناك عدد من الأمم الفاضلة، وعدد من المدن الفاضلة التى تكون دياناتها مختلفة»(١٩). إن منظور الفارابى للدين يفضى إلى علم فلسفى عن القوانين الإلهية، فهو يشير عن طريق تقديم قوانين إلهية، وتشريع، ولاهوت، من حيث إنها أجزاء من العلم السياسى، إلى إمكان مناقشة محايدة لكل الأديان أو «الملل»(٢٠) وللخصائص المشتركة بالنسبة لها جميعًا.

الديمقراطية ونظام الحكم الفاضل

من بين نظم الحكم الستة التى تقابل نظام الحكم الفاضل يحتل النظام الأول والأخير، أعنى نظام حكم الضرورة، ونظام حكم الديمقراطية، المكانة المميزة لتقديم نقطة البداية الأكثر صلابة، والجيدة لتأسيس نظام الحكم الفاضل، ولحكم الأشخاص الفضلاء. ويقدم نظام حكم الضرورة، من حيث إنه الوجه المقابل لمدينة الخنازير فى «**جمهورية**» (أفلاطون)، الفرصة لإدخال نظام الحكم الفاضل بين المواطنين الذين لم يفسدهم حب المال أو الشهرة على الإطلاق، أو الانغماس فى الملذات، أو الرغبة فى المجد. لكن لأن كل هذه الأمور توجد فى الديمقراطية، فإنه ليس جليًّا من الوهلة الأولى، ماذا عساها أن تكون المساهمة التى تقوم بها الديمقراطية لنظام الحكم الفاضل.

يرسى الفارابى، سائرًا على درب أفلاطون (**الجمهورية**، الكتاب الثامن) المبدأ الأول للديمقراطية (أى، للديمقراطية الخالصة، أو للديمقراطية المتطرفة، كما يسميها أرسطو)، وهذا المبدأ هو الحرية، ومن ثم فهو يسمى نظام الحكم الديمقراطى بنظام الحكم «الحر». وتعنى الحرية قدرة كل شخص على أن يسير وراء أى شىء يريده، ويجب أن يُترك وحده لأن يفعل أى شىء يختاره فى تعقب رغباته. والمبدأ الثانى هو المساواة، التى تعنى أنه لا أحد يفوق الآخر فى أى شىء على الإطلاق. ويحدد هذان المبدآن أساس السلطة، والعلاقة بين الحاكم والمحكوم، وموقف المواطنين من بعضهم البعض. ولا تُبرر السلطة إلا على أساس حفظ الحرية والمساواة وتطويرهما. وأيا كانت إنجازات الحاكم، فإنه لا يحكم إلا عن طريق إرادة المواطنين، أى أنه لابد أن يتبع رغباتهم، ويقوم بإرضاء نزواتهم. إن المواطنين لا يمجدون إلا أولئك الذين يقودونهم إلى الحرية، وإلى تحقيق ما يجعل التمتع برغباتهم ممكنًا، وأولئك الذين يحافظون على الحرية، ويمكنونهم من أن يستمتعوا برغباتهم المختلفة والمتصارعة،وهى التى يدافعون عنها ضد الأعداء الخارجيين. وإذا تمكن هؤلاء الأشخاص من القيام بهذه الوظائف، ويقتنعون بكفاف الحياة، فإنه يُنظر إليهم بالتالى على أنهم فضلاء، ولابد من طاعتهم. وبقية الحكام هم موظفون

يقومون بخدمات يأخذون عليها درجات شرف كافية،أو مكافآت مادية، والمواطنون الذين يدفعون لهم هذه الخدمات ينظرون إلى أنفسهم بسبب ذلك على أنهم يفوقون هؤلاء الحكام الذين يدعمونهم وتلك هى أيضًا حال أولئك الذين تسمح لهم العامة بالحكم؛ لأنها تعجب بهم، أو لأنها تريد أن تكافئهم على خدمة قام بها سابقوهم. وعلى الرغم من هذه الاختلافات فإن بحثًا دقيقًا لنظام الحكم الديمقراطى يبين أنه لا يوجد فى النهاية وبالفعل حكام ومحكومون؛ أى لا توجد سوى إرادة واحدة أسمى،هى إرادة المواطنين، ويشكل الحكام أدوات تخدم رغبات المواطنين، وأمنياتهم.

وخلافًا لنظم الحكم الخمسة الأخرى، لا توجد غاية واحدة، أو غاية مهيمنة، يرغبها، أو يتمناها مواطنو نظام الحكم الديمقراطى، فهم يكونون مجموعات لا تُعد ولا تُحصى، متشابهة، أو غير متشابهة، ذات سلوك، ومصالح، وأهداف، ورغبات، متنوعة.أما بالنسبة للغايات، فإن الديمقراطية هى نظام حكم مركب، أى أن المجموعات المتنوعة التى تهدف إلى الغايات التى تميز أنظمة الحكم الأخرى توجد جنبًا إلى جنب، وتتبع طرقًا مختلفة للحياة؛ إنهم يكوّنون تكتلاً تُنسج فيه القطاعات المختلفة بعضها مع بعض، وهم أحرار فى أن يحققوا أهدافهم المتميزة بصورة مستقلة، أو فى تعاون بعضهم مع بعض.

ولما كان نظام الحكم الديمقراطى يجعل كل نوع من الرغبة ممكنًا، ويحافظ عليه، ويحميه، ويطوره، فإن كل أنواع البشر تعجب به، وتنظر إليه على أنه الطريقة السعيدة للحياة. إنهم يحبون الديمقراطية، ويحبون أن يعيشوا فى ظلها. ويهاجر عدد كبير إليها من أمم مختلفة، ويتقابل مقيمون وأجانب، ويختلطون، ويتزاوجون. وتكون النتيجة هى أكبر قدر ممكن من السلوك الطبيعى، والتربية، والتعليم، وطرق الحياة؛ مع أن كل نوع من الأشخاص يُشجع، أو يُسمح له بأن يحقق ما يرغبه بقدر ما تسمح له مقدرته. فنظام الحكم الديمقراطى نظام متطور بصورة كاملة يعرض علينا مشهدًا بهيج الألوان، وتنوعًا وترفًا لا متناهيين.

بيد أن ذلك يعنى أن النظام الديمقراطى من بين كل أنظمة الحكم التى تقابل نظام الحكم الفاضل يحتوى على أكبر قدر وتنوع من الأشياء الخيرة والشريرة،

وكلما اتسع، وأصبح كاملاً، كان الخير والشر اللذان يحتوى عليهما كبيرين. ولذلك فإنه يحتوى أيضًا على عدد من قطاعات المدينة الفاضلة. ويذكر الفارابى بصفة خاصة، إمكان ظهور الأشخاص الفضلاء، ووجود الأشخاص الحكماء، وعلماء البلاغة، والشعراء (أى الأشخاص الذين يعالجون العلم البرهانى، والإقناع، والمحاكاة) فى كل أنواع الأشياء. وإذا أعان نظام حكم الضرورة المواطنين الذين لا تفسدهم الرغبات والملذات غير الجوهرية، فإن نظام الحكم الديمقراطى الذى يفسد الترف معظم مواطنيه يقدم العلوم الأكثر تطورًا، والفنون الضرورية لتأسيس نظام الحاكم الفاضل. وفى حالة غياب نظام الحاكم الفاضل الذى تكون فيه لهذه العلوم والفنون الفرصة الجيدة لتتطور فى الاتجاه الصحيح يكون النظام الديمقراطِى هو وحده نظام الحكم الذى يقدم فرصة كافية لتطويرها،ويسمح للفلاسفة بأن يتعقبوا رغبته بحرية نسبية.

هوامش

تشير كل الاقتباسات فى هذه الملاحظات إلى نصوص عربية. وقد تُرجمت معظم الأعمال التى أشرت إليها إلى اللغة الإنجليزية. وقُدمت الترجمات التى تمثل أرقام صفحات النصوص العربية، فى قائمة القراءات فى نهاية هذا الفصل. وقام المؤلف بترجمات الاقتباسات داخل الفصل.

1. Alfarabi, The Enumeration of the Science, ed. Osman Amine (2nd ed.; Cairo: Dar al- Fikr al- Arabi. 1949),v; The Virtuous Religion, MS, Leiden, Cod. Or. No. 1002, fols. 53v-54v.
2. The Virtuous City, ed. Fr. Dieterici (Leiden: Bril, 1895), p. 46; cf. The Poltical Regime (Hyderabad: Da'irat al Maarif al 'Uthmaniyyah, 1345 A.H.), pp. 42-45, 48.
3. Virtuous City, p. 46; cf. Political Regime, pp.43-44.
4. Virtuous City.P. 63; cf. Political Regime, p.74.
5. Political Regime, pp. 48-49.
6. Ibid., pp. 49-50.
7. Virtuous City, pp. 56-57; cf. Political Regme, pp. 53-54.
8. Politcal Regime, pp. 50-51.
9. Ibid., p. 56.
10. Virtuous City. p. 52.
11. Ibid., pp. 58-59.
12. Ibid., p. 61.
13. Plato's Laws. ed. Franciscus Gabrieli (London: Warburg Institute, 1952), p. 41.
14. Virtuous Religion, fol. 54r.
15. See below, pp. 289 ff.
16. Virtuous City. pp. 75-80.

17. Political Regime, p. 40.

18. Virtuous City. p. 54.

19. Politica Regime, p. 56; Virtuous City, p. 70.

20. See below, p. 278.

قراءات

A. Alfarabi. The Political Regime, in Medieval Lpolitical Philosophy. Ed. Ralph Lener and Muhsin Mahdi. New York: The Free Press, 1963. Selection 2, pp. 39-76.

Alfarabi. The Enumeration of the Sciences, in ibid., Selection I, chap. v.

B. Alfarabi. Plato's Laws, in ibid., Selection 4. Introduction and Discourses I-II.

Alfarabi. The Attainment of Hoppiness, in Aifarabi's Philosophy of Plato and Aristotle. Trans. Muhsin Mahdi. New York: The Free Press, 1962. Part I.

Alfarabi. The Philosophy of Plato, in ibid.. part II.

موسى بن ميمون

(١١٣٥ - ١٢٠٤)

إن مناقشة للفلسفة السياسية اليهودية فى العصور الوسطى قد تبدو أنها تعانى من صعوبة خطيرة، وربما ميئوس منها. فهل هناك أى سبب لافتراض أن مادة موضوع البحث موجودة؟ قليلون ممن يبحثون فى التراث التاريخى الآن يزعمون أنها موجودة. وعندما يظهر الفلاسفة اليهود فى العصور الوسطى فى تواريخ متداولة، فإنهم يظهرون أساسًا لأهميتهم المتعلقة بالآثار القديمة؛ أى بوصفهم روابط فى سلسلة انتقال الأفكار. وهذا الإهمال يظهر أكثر فى تاريخ الفكر السياسى؛ إذ يبدو أنه يُنظر إلى الكُتَّاب اليهود فى العصور الوسطى على أنهم لا يمتون للموضوع بصلة. وليس من الصعب أن نجد سببًا معقولاً لهذا الإهمال وهو: أن الشعب الذى يكون أكثر من مليون نسمة ولا يستطيع أن يقود حياة سياسية مستقلة، ويُستبعد تقريبًا من الحكم والدستور ربما لا يكون مصدرًا لتأمل سياسى مستقل. وعلى الرغم من المعقولية الكبيرة لهذا الفرض، فإنه زائف؛ لأن الحقيقة تظل أن المشكلات التى نعترف بأنها تقع داخل مجال الفلسفة السياسية قد تمت مناقشتها بالفعل فى كتابات يهود العصور الوسطى. ولم يكن النظر العقلى فى الأمور السياسية أبدًا من اختصاص السياسيين، والمواطنين الكاملين وحدهم.

ويمكن أن نمضى قدمًا فى محاولة فهم لماذا اهتم يهود العصور الوسطى بالفلسفة السياسية. ولنبدأ بالقول إن اليهود أنفسهم قد نظروا إلى تفرقهم، أو تشتتهم على أنه موقف شاذ على الأقل مبكرًا من عصر «فيلو» Philo (المتوفى ٥٤ بعد الميلاد). لقد نُظر إلى النفى بألفاظ تقليدية غير سياسية على أنه عقاب إلهى مقدر على فجور الناس. وتمامًا كما أن الخطيئة أدت بالتأكيد إلى تدمير الدولة اليهودية، فكذلك ستؤدى التوبة والندم إلى استعادتها. ولا يستطيع أحد أن يتيقن متى سينتهى هذا الموقف الشاذ، ولكن لا يجب الشك فى **أنه** سيتوقف. وإلى هذا الحد على الأقل، لا يُنظر إلى التأمل فى الأشياء السياسية على أنه ممارسة جافة ومملة

تمامًا. إذ إن دافعًا قويا لتأمل من هذا النوع يجب أن يوجد في اهتمام الدارسين اليهود المهتمين بالتوراة والتلمود. وخلافًا للإسكولائية المسيحية، تطورت الفلسفة السياسية اليهودية في العصور الوسطى في سياق وحي إلهي اتخذ صورة القانون بدلًا من العقيدة، أو الإيمان. وهذا القانون، كما يستطيع أي قارئ للأسفار الخمسة أن يلاحظ، ويهدف إلى تعيين، وتنظيم سلوك ومعتقدات جماعة بأكملها بالتفصيل الدقيق. والاعتبار الحاسم ليس فقط أن المسائل السياسية لها دور مهم وكبير في كل من التوراة والتلمود؛ فما كان ذا مغزى أكثر من حيث إنه دافع للبحث السياسي، ومن حيث إنه محدد جزئي للطريقة التي يُمارس بها هذا البحث هو الطابع **المشروع** لهذه الكتابات، ولهذه الأسباب على الأقل اندفع الناس إلى النظر إلى الأمور السياسية في وقت كانوا فيه لا يجدون في الحياة اليومية أية فائدة، أو منفعة لهذا التأمل.

ومع ذلك تنشأ صعوبة أخرى ليست أقل إرباكًا عندما نتجه إلى كتابات الباحثين من اليهود في العصور الوسطى. وهي أنه يبدو أنهم لم يكتبوا أبحاثًا سياسية من حيث هي كذلك، وليس عندهم الكثير في طريقة تدعيم المعالجة الموضوعية للمسائل السياسية. وعلى نحو مشابة تمامًا، تنبثق الفلسفة السياسية اليهودية في العصور الوسطى من مناقشة موضوع آخر، وهو تفسير الكتاب المقدس، والخصائص الرئيسية للقانون الإلهي، ومعاني ألفاظ معينة في الكتاب المقدس، والصياغة النسقية الجديدة للتشريع التلمودي، والدفاع عن اليهودية. وقد تمت الإشارة إلى سبب ذلك من قبل، وهو أن الظروف الخالصة التي ذكرناها التي دفعت، من بين ظروف أخرى، دارسين يهود معينين إلى الفلسفة السياسية، أثرت أيضًا في الطريقة التي تفلسفوا بها، أو الطريقة التي قدموا بها تعاليمهم. وينبعث التقديم غير الموضوعي لفلسفتهم السياسية في بعض منه من حاجة إلى الفلاسفة اليهود (مثل أندادهم المسلمين) إلى تبرير نشاطهم الفلسفي أمام محكمة القانون الموحى به. ولن يجرؤ أحد أن يبدأ عملًا بالسؤال الذي يفتتح **«الخلاصة اللاهوتية»**: «هل هناك أي مذهب آخر مطلوب بجانب المذاهب الفلسفية؟».

إنه يجب فى اليهودية، وحتى بصورة أكبر مما هو فى الإسلام، إقامة الدعوى لصالح الفلسفة وكسبها، قبل أن يستطيع المرء أن يتفلسف بوجه عام. وإذا صغنا المسألة بصورة مختلفة، فإننا نقول إن ما يُفترض أن يكون موضع الاهتمام الرئيسى للفلسفة السياسية فى العصور الوسطى، أى البرهنة على الانسجام بين تعاليم الوحى وتعاليم أرسطو يفرض مسبقًا مشروعية التفلسف. وكما يتضح من الفصل الخاص بالفارابى، تتطلب البرهنة على مشروعية المساعى الفلسفية حججًا لا تستمد من تعاليم الوحى ولا تستمد أيضًا من تعاليم أرسطو. فالضرورة الأولى هى فهم القانون الموحى به بطريقة تسمح بوجود - بل وبأنها مطلوبة - الفلسفة. وبقدر ما يهم اليهودية، فإن العمل الحاسم فى هذه المهمة قام به «موسى بن ميمون» Moses Maimonides. فقد كانت هيمنته على الفلسفة اليهودية هى من ذلك النوع الذى يجعل المرء يستطيع بدون ظلم كبير للآخرين أن ينظر إلى تعاليمه على أنها الجوهر، ثم يلاحظ ما فعله المفكرون اليهود الآخرون عندما يشرحون تعاليمه السياسية بالتفصيل، وهل تابعوه أم انحرفوا عنه بطريقة ذات مغزى؟ ومن الأفضل عندما ينظر المرء إلى تعاليمه الفلسفية، أن يتذكر أن الفلسفة لا تكون على الإطلاق جوهر الدين اليهودى. فلقد ظهرت الفلسفة بصورة متأخرة نسبيا فى اليهودية، ولم تحقق وضعًا يجعلها مقبولة بدون قيد. ومع ذلك ستنحصر المناقشة الحالية فى الفلسفة السياسية تمشيًا مع خطة هذا الكتاب.

إذا كان ينبغى على المرء أن يناقش موضوعات القانون وطابعه، فإنه يجب عليه أن ينتقل من فهم للموجودات التى وُضع من أجلها القانون. وطبقًا لذلك ينتقل موسى بن ميمون؛ ففى كتابه **«دلالة الحائرين»**(*) يفحص الحاجة إلى القانون قبل أن يقدم مناقشته الموضوعية للقانون. إن الإنسان، والإنسان وحده، هو من بين كل الأنواع حيوان سياسى، إن شئنا أن نتحدث بدقة. صحيح أن هناك بالفعل حيوانات

(*) هذا هو كتابه الرئيسى وهو موجه إلى علماء اليهود الحائرين بين ما تقرره الفلسفة العقلية وبين ما أتت به التوراة وشروحها وأخذ به أحبار اليهود، أى الحائرين بين ما يقتضى به العقل وما جاء به النقل (المراجع).

نصفهـا بدقة بأنها اجتماعـية، لكن لا أحد من الحيوانات سوى الإنسـان يحتاج إلى التـأمل، أو التـبـصر لـكى يبـقى. وإذا تُرك الإنسـان لكى يعـيش حيـاة الحـيـوانات الأعجمـية، فإنه يهلك فى الحال؛ إذ إن ملكاته الحيـوانية بذاتها تعجز إلى حد كـبير عن توفير مـا هو مطلوب لبقائه. ويستطيع عن طريق ملكتـه العاقلة فقط، وهى التى يستطيع بواسطتها أن يمارس التـفكير والتبصر، أن يحقق ما هو ضـرورى للاحتفاظ بالذات. إن الغذاء، والمأوى، والملبس هى كلها تتطلب تطبيق فن ما على المواد الخام للطبيـعة، لكى يجـعلها مناسبـة لاستخـدام الإنسان. ولأن الفنون تفـترض بدورها استخـدام الأدوات، ووجود الناس الماهرين فى استخدامـها، فإنه ينجم عن ذلك أن بقاء الإنسان يعـتمد على تقسـيم العمل، وعلى ترتيب اجتمـاعى منظم يستطيع كل فرد وفقًا له أن يكرس نفسه لعمل معين، ويثق بالمعرفة التى يُكافئ عليها إسهامه فى حفظ أقرانه عن طريق مساهماتهم فى حفظه (١).

تتزداد حـاجة الإنسـان إلى أن يعيش فى مـجتـمع منظم بصورة كـبيرة بـسبب التنوع الهـائل بصـورة فريـدة بين الناس؛ فهـناك نطاق واسع من الاخـتلافـات فى سلوك الناس حـتى ليـبـدو أن الفـردين من الناس وكـأنهـمـا ينتـمـيـان إلى نوعين مخـتلفين. وفى مقـابل هذا التنوع لا يستطيع الـناس أن يعيشـوا معًـا بدون إشراف شـخص ما وتنظيـمه، يكبح أعـمال الشـطط الفردية وينظمـها. وكـما أنه يبـدو أن المجتمع تحتاج إليه طبيعة الإنسان، فكذلك يتطلب كمال ذلك المجتمع حاكمًا «يقدِّر أفـعـال الأفراد، فـيكمل مـا هو ناقص، ويخـفف مـا هو مـفـرط، ويحدد الأفـعـال والعادات الأخلاقيـة بالنسبة لهم جميعًـا لكى يمارسوها بالطريقة نفسهـا باستمرار، حتـى يختـفى التنوع الطبيـعى عن طريق النقـاط الكثيـرة للوئام المعهـود والمألوف، ويصبح المجتمع من ثم، منظمًا تنظيمًا جيدًا». والوسيلة التى يختفى عن طريقها هذا التنوع الطبيعى هو القانون. وهذا القانون، كمـا يقول موسى ابن ميمون: «له أساس فيـما هو طبـيعى»، وعلى الرغـم من أنه ليس طبيـعيًـا، فلابد أن يُفـحص بتفـصيل كبير»(٢).

إن الظروف نفسها التى تستحضر القانون تقتضى أن يهتم بالأفعال والآراء. بيد أن هناك كثرة من القوانين، أعنى منها ما هو إلهى وما هو بشرى، وتتطلب هذه الواقعة وحدها ـ دع عنك طابع الطرد المتبادل بينها ـ أن يكون فى استطاعتنا أن نميز النوع الأول من القانون عن النوع الثانى. وعندما نظر موسى بن ميمون إلى الموضوعات الممكنة للتشريع، فإنه وجد أنها تناظر إمكان الكمال المزدوج للموجودات البشرية، أى كمال الجسم، وكمال النفس. وقد لا يهتم القانون إلا بتأسيس نظام جيد داخل المدينة. فهو يحاول أن يمنع الفعل الخاطئ من جانب المواطنين عن طريق كبح أفعالهم وتوجيهها؛ إنه يحاول أن يبطل الجور والظلم، ويكفل الطمأنينة العامة؛ كما يحاول أن يغرس صفات أخلاقية معينة فى السكان، أى الصفات التى تيسر الحياة الاجتماعية السلمية؛ إنه يحاول أن يساعد الناس على أن يبلغوا السعادة، أو بصورة أكثر دقة أن يبلغوا ما يتصوره المشرع على أنه سعادة. إن الهدف الوحيد لهذا القانون هو خير الجميع. ويتماشى انشغاله الكامل بالنظام الجيد للمجتمع مع عدم اكتراثه التام بنوع الآراء التى تهيمن فى هذه المدينة (طالما أن هذه الآراء تتفق مع الحياة المدنية السلمية). ويسمى موسى بن ميمون هذا القانون «**بالناموس**» Nomos[٣].

وفى المقابل قد يحاول القانون البشرى أن يطور كمال الإنسان (الجسمى والنفسى)، فهو مثل «الناموس» يحدد المعايير المطلوبة لحياة اجتماعية كريمة، ولا يساعد الناس بالتالى على أن يحافظوا على أنفسهم فقط، وإنما على أن يعيشوا فى الحالة الجسمية الجيدة. وإذا تجاوزنا ذلك، فإنه يحاول أن يطور كمالاً مناظرًا للنفس عن طريق تثبيت الآراء الصحيحة فى كل شخص وفقًا لمقدرته الفردية. وهذا الاهتمام بخير النفس (وخير الجسم أيضًا)، وهذا المجهود لتطوير فهم كل شخص لكل شىء يوجد بقدر الإمكان، هما الخاصية التى تميز قانونًا إلهيا موحيا به[٤].

ويمكن أن نبين ذلك باختصار، فنقول إن موسى بن ميمون يميز بين « **ناموس**» يستهدف سعادة متخيلة، وقانون إلهى يستهدف سعادة حقيقية. غير أن الإمكان

الخالص لضمان هذا الهدف الأكثر نبلًا ـ أعنى كمال الناس أنفسهم عن طريق مساعدتهم على أن يكتسبوا آراء صحيحة ـ يتوقف على بلوغ خير الجسم. وعلى الرغم من أن حاجات الجسم قد تكون أدنى فى المنزلة (والتنظيم الجيد للمجتمع هو الذى يجعله قادراً على تلبية هذه الحاجات)، فإن لها الأسبقية فى الزمن. إذ إن الرفاهية السياسية هى الشرط الذى لا يمكن الاستغناء عنه لكمال الإنسان الأقصى(٥).

إن الكمال الأقصى للإنسان عند موسى بن ميمون لا علاقة له بأى اهتمام بالجسم. فالموضوعات التى تلعب دوراً كبيراً فى أى تشريع قانونى ـ أى الأفعال البشرية والصفات الأخلاقية ـ لا تشكل جزءاً منه. إن كمال الإنسان يكمن بالأحرى فى حصوله على آراء صحيحة ينقاد إليها عن طريق التأمل، ويبرهن علي صدقها عن طريق العلوم النظرية. إن القانون يحتل مكانة ذات أهمية حاسمة؛ لأن أوامره تنظم حياة الناس على نحو يسمح لهم بأن يتعقبوا كمالهم الأقصى. وحالما تكون الحياة الاجتماعية ممكنة، يستطيع الناس أن يتجهوا إلى النشاط الخاص الذى يستطيعون عن طريقه فقط أن يصلوا إلى غايتهم الصحيحة. صحيح بمعنى ما أن القانون أو دراسة القانون، «شىء بسيط»، ولكن بمعنى آخر إنه «الخير العظيم» الذى يريد الإله أن يفيض على العالم. فجميع الأفعال التى يفرضها القانون الإلهى، سواء كانت أفعالًا للعبادة، أو عادات أخلاقية مفيدة ونافعة، تهدف إلى تنظيم علاقات الناس الاجتماعية. ويلاحظ موسى بن ميمون باستمرار أن أوامر من هذا النوع لا تشارك فى شرف الغاية القصوى للإنسان، وإنما هى تمهيدات فحسب، من حيث إنها استعدادات ضرورية لبلوغ هذه الغاية(٦).

ولا تقلل وجهة النظر هذه من أهمية القانون على الإطلاق. ويستطيع المرء بالفعل أن يقول إن الصورة العليا للوحى هى عليا عند ابن ميمون بفضل طابعها التشريعى. لقد جعل الله إرادته تتجلى للناس قبل «موسى» وبعده، بيد أن أنبياء الشعوب الأخرى يختلفون تمامًا عن النبى «موسى». والاختلاف كبير، فموسى

يفوق الأنبياء الآخرين كثيرًا، لدرجة أن ابن ميمون يعلن أن لفظ «نبى» لا يمكن أن ينطبق على كليهما بالمعنى نفسه. وقد حافظت أعمال ابن ميمون التشريعية على المناقشة التفصيلية لأسبقية النبى موسى، ومن هذه الأعمال: **«شرح على المشنا»** Mishnah (*) و« **الشريعة**»، بينما تمت الإشارة إليها فقط فى كتابه **«دلالة الحائرين»**(٧).

ومع ذلك فإن غرضه فى كتاب **«دلالة الحائرين»** قد أدى به على الأقل فى مناسبتين أخريين إلى أن يميز نبوة «موسى» عن نبوة الأنبياء الآخرين. فالأنبياء السابقون إبراهيم ونوح مثلًا، قد خاطبهم الله فيما يخص شئونه الخاصة؛ أى أن الغاية التى كانت نصب العين هى كمال نسلهم، وكمال أنفسهم. وبينما خاطب إبراهيم فى حقيقة الأمر أشخاصًا آخرين أيضًا، فإن دعوته لهم كانت تتكون من خطب بليغة، وبراهين نظرية تأملية كان يأمل من ورائها أن يعلم الناس الحقيقة التى فهمها. وباختصار ما استقبله إبراهيم من الله لم يكن له صورة القانون؛ لأن مجهوداته الخاصة بالإقناع كانت تفتقر إلى وسائل الإلزام، إن الطابع الخاص الأساسى لكل النبوات قبل موسى يعنى أنه ليست هناك محاولة واضحة من جانب هؤلاء الأنبياء لتأسيس، أو تطوير نظام اجتماعى وسياسى. إن التمييز الأساسى بين نبوة موسى، والنبوات التى قبله هو بدقة، هذا التمييز: ما أُعطى لموسى له صورة القانون، إذ لم يأت نبى من سابقيه الشهيرين أمام الناس ليقول: «لقد أرسلنى الله إليكم، وأمرنى أن أقول لكم هذه الأشياء، أو تلك؛ أى أنه نهاكم عن أن تفعلوا هذا، وأمركم أن تفعلوا ذلك». وبينما علم الأنبياء السابقون على موسى الناس، فإن دعوتهم للناس لم تأخذ صورة التشريع الإلهى؛ وقد اهتم الأنبياء الذين جاءوا بعد موسى، بصورة أساسية بحث الناس على أن يلاحظوا قانونه. إن تميز موسى وعلامة تفوقه على الأنبياء الذين سبقوه، وجاءوا بعده، يكمنان فى أنه النبى المشرع الوحيد(٨).

(*) المشنا أو الميناة هى أقدم أجزاء التلمود أو هى الجزء الأول منه، والثانى هو الجيمار. وقد كتب موسى بن ميمون هذا الشرح باللغة العبرية وفيه شرح للعقائد الأساسية فى الديانة اليهودية، وبعض أبوابه تبحث فى الأخلاق (المراجع).

وينجم عن هذا أن قانون موسى هو القانون الإلهى الوحيد، أو هو على أية حال القانون الإلهى الكامل، على الرغم من أن بعض الناس قد يستمرون فى النبوة، ويفهمون حقائق عن الله، والملائكة. وعلى نحو مماثل فإنه ينتج من ذلك، بالنسبة لابن ميمون أن هذا القانون الإلهى لموسى ثابت، ولا يمكن أن يتغير. فهو فى طابعه من حيث إنه قانون لا يهتم بحالة منعزلة أو نادرة؛ أى أنه لا يمكن أن يهتم بالموجود البشرى الفريد الذى يعانى بسبب عمومية القانون. إنه بالفعل كما لاحظنا، جزء من غرض القانون أن يطمس التنوع الطبيعى للناس بأن يفرض نوعًا من الانسجام الاتفاقى الذى يؤدى إلى سلام مدنى. إن القانون ينبغى أن يكون مطلقًا وكليا فى أوامره ونواهيه؛ حتى على الرغم من أن ما يتطلبه القانون لا يناسب إلا فى أكثرية الحالات، وحتى على الرغم من أن الأزمنة والظروف تتغير. وإنكار هذا المبدأ، ومحاولة الاقتداء بالتشريع بعد العلاج، حيث يتم تفسير السمات الخاصة للفرد بعناية، يتضمن فساد البنية الكلية للقانون.

لم يناقش ابن ميمون بوضوح، خلافًا للفارابى الذى نظر إليه على أنه لا يعلو عليه سوى أرسطو فقط من بين الفلاسفة ، نقول لم يناقش إمكان حكم الحكمة الحية بدلًا من القوانين المكتوبة الثابتة. وعندما تقتضى الظروف، فقد تضع المحكمة العليا للقانون التنظيمات الاحتياطية، مجسدة حكم رجال المعرفة فى فترة معينة؛ أى أن هذه التنظيمات تأخذ صورة الإضافات الدائمة للقانون الإلهى. وقد تُعطل أوامر، ونواهى القانون الإلهى فى الحالة القصوى عن طريق المحكمة العليا للقانون. غير أنه بصرف النظر عن هذه الاستثناءات، لا يستطيع المرء أن يحدث تغييرًا فى القانون الإلهى، أى أن القانون يظل كاملًا، لا يمكن أن يتغير، أى أنه يكون النموذج الفريد والكامل من نوعه[٩].

وقد أنكر «جوزيف ألبو» J. Albo (المتوفى ١٤٤٤)[*] بصراحة هذه النتيجة

(*) فيلسوف يهودى إسبانى (١٣٣٠-١٤٤٤م) آخر شخصية يهودية كبيرة. وهو مؤلف Ik-karim أى «سفر الجذور» الكتاب الكلاسيكى فى العقائد اليهودية، وفيه يرى أن الجذور الأساسية لليهودية ثلاثة هى: وجود الله، والوحى، والثواب والعقاب (المراجع).

التى انتهى إليها ابن ميمون. إذ يلاحظ فى مؤلفه **«كتاب الجذور»** عندما يميز الأنواع المتعددة للقانون، ويفحص مبادئ القانون الإلهى، أن هناك عددًا من القوانين الإلهية. ويذكر نماذج منها وهى: قوانين آدم، ونوح، وإبراهيم، وموسى، مع الإشارة الواضحة إلى أن هذه القائمة قد لا تكون مستوفية. لأنه للسبب نفسه الذى يقول إن الناموس الواحد قد لا يكون مناسبًا لكل الناس فى العالم، فإن القانون الإلهى الواحد بالمثل قد يكون غير مناسب لكل الناس فى كل مكان. إذ إن الأمزجة البشرية التى تختلف بصورة جذرية ترجع إلى الوراثة، والموطن، وتستلزم هذه الاختلافات، بدورها، عادات مختلفة، وأعرافًا مختلفة. وتبين القوانين الإلهية، بناء على تحليلها، مبادئ أساسية معينة تشترك فيها كلها مما يدل على وحدة مشرع هذه القوانين، كما يدل أيضا على اختلافات كبيرة فى أوامرها التفصيلية اختلاف أولئك الذين يستقبلون هذه القوانين. إن القوانين الموحى بها إلهيا قد تتعايش معًا فى لحظة معينة، على الرغم من أنها تختلف فى مدى وشدة تنظيماتها. فقانون «نوح»، وقانون «موسى»، مثلاً هما قانونان إلهيان على حد سواء؛ ويؤديان إلى السعادة البشرية، وإن كان ذلك بدرجات مختلفة. ولا تبرهن الواقعة التى تذهب إلى أن قانونًا إلهيا يبطل قانونًا إلهيا آخر خاصا بأناس معينين على نقص أو تغير فى المشرع، وهى ليست على الإطلاق، برهانًا على أن الآراء الصادقة تتغير. إن ما يتغير هو سلوك الذين يستقبلون هذه القوانين. فكما أن الطبيب، أو المدرس، الذى يعرف أن ما هو مناسب فى لحظة ما، لا يكفى بصورة دائمة ومستمرة، فكذلك الله لا يشرع قانونًا إلهيًا إلا من أجل إعداد الناس لأساليب معيشية أكثر صعوبة. لقد أحدث تتابع القوانين الإلهية فى العالم صنوفًا من التغير العظيمة فيما هو مسموح للناس، وفيما هو محرم عليهم؛ وقد وضعت هذه التغيرات لكى تتفق مع الأزمنة التى تتغير، ومع السلوك البشرى المتغير[١٠].

ولا يرى «ألبو» سببًا للاعتقاد بأن هذا التبدل فى القانون الإلهى قد لا يحدث مرة أخرى؛ أى الإقرار ببعض الأشياء المحرمة الآن. ولا ينكر أن هناك أى دليل على زعم «ابن ميمون» أن الثبات هو جذر قانون «موسى»، ولكنه ينكر أن هناك أى

دليل، أو أية ضرورة، للنظر إلى القانون الإلهى بوجه عـام، أو قانون «موسى» بوجه خاص، على أنه لا يخضع للتغيـر أو الإلغاء. ومن المأمون أن نقول إن الإيمان بصحة رسالة «موسى» يتـضمن الإيمان بأن قانون «موسى» لا يغيـره، أو يبطله، قانون إلهى آخر جاء به نبى آخر(١١).

تعطى الفلسفـة السياسيـة اليهودية، مثل الفلسـفة السياسـية الإسلاميـة، أهمية عظيمـة للنبوة. وينظر «ابن ميمـون» إلى النبى، خلافًا لتومـا الأكوينى، الذى لا يرد فى مناقشاته للنبـوة أى ذكر للتشريع(١٢)، على أنه يؤدى وظيفـة سياسية حـاسمة. فالإيمان بالقانون الإلهى يفترض، بصـورة غير مشروطة، الإيمان بالنبوة؛ «لأنه إذا لم يكن هناك نبـى، لا يمكن أن يكون هناك قـانون إلهى». ويمكن صـيـاغـة هذا القـول بطريقة أخرى: طالما أن البقاء البشرى يتوقف على وجود المجتمع، وطالما أن المجتمع يقوم على الانسجـام الذى يُفرض على أمزجة بشـرية متناقضة، فإن الحكمـة الإلهية زودت الموجودات البشرية بملكة الحكم. ويتضمن فى نظام الناس الذين لديهم قدرة على حكم الآخرين، درجـات معينة للأنبيـاء. ويخدم إلهام النبى فى تجليـاته الأكثر كمالاً، غـرضًا عاما أو سـياسيا، أكثـر من أن يخدم غرضًا خـاصا. ويمكن أن نقول مؤقـتًا أن هـذا الغرض هو تطوير النظام الاجـتمـاعى(١٣). وبعد أن قـمنا بمراجـعة تعريف «ابن ميمون» للنبوة، سنعـود إلى فحص العلاقة بين أهداف القانون الإلهى، وهدف الصورة العليا للنبوة.

يتحد تعليم «ابن ميمون» الخـاص بالنبوة مع تعليم الفلاسفة المسلمين فى نواحٍ أساسية. فهـو نفسـه، يميز بين ثلاثة آراء بالنسبة للنبوة يعـتنقها أولئك الذين يسلِّمون بوجود الله. يـقول **الرأى الأول** الذى يعـتنقه العوام، سـواء أكانوا وثنيـين أم يهودًا: يخـتار الله منْ يريد، ويحـوله إلى نبى. وبناء على وجـهـة النظر هذه، فإن الشـروط الوحيدة لـلنبوة هى الخيرية اليـقينية، وأخلاق سليـمة. أما **الرأى الثانى** فيعـرفه «ابن ميمون» بأنه رأى الفلاسفة وهو النبوة هى النتيـجة الطبيعية لأن يحقق المرء فى نفسه الكمال الأقـصى الذى يكون ممكنًا فى النوع البشـرى كله. فإذا بلغ شـخص أسمى الكمال فى صـفاته العقلية والأخـلاقية، وفى ملكته المتـخيلة، وإذا تحمل الاسـتعداد

الملائم، فلابد أن يصبح نبيًا بالضرورة. أما **الرأى الثالث** فهو «رأى شريعتنا» التى تؤكد مثل الرأى الثانى أن «الأمر الطبيعى هو أن كل شخص يصلح بحسب استعداده الطبيعى، ويدرب نفسه على التعليم ويدرس، يصبح نبيا»، إن الاستعداد الطبيعى والتدريب هما كما يرى «ابن ميمون» الشرطان الضروريان للنبوة، غير أنهما ليسا ـ كما يرى الفلاسفة ـ الشرطين الكافيين لها؛ لأن شخصًا ما قد يكون مناسبًا ومستعدا للنبوة، ومع ذلك لا يصبح نبيا **بصورة معجزة**.

تُعرف النبوة بأنها فيض من الله إلى مَلَكَة شخص ما العقلية، ثم إلى ملكته الخيالية. ولكى يستقبل شخص ما هذا الفيض الإلهى، لابد أن يبلغ الكمال الأقصى الممكن بالنسبة للنوع البشرى من ناحية العقل، والأخلاق، والخيال. ويكتمل عقل عن طريق دراسة العلوم التأملية النظرية؛ ولابد أن يكون خياله كاملًا فى ميله الأصلى والطبيعى ـ إذ إن النقص الطبيعى لا يمكن أن يُعالج هنا؛ أما الأخلاق فتكتمل عن طريق وعى وانشغال دائم بالأشياء النبيلة والإلهية، وعن طريق تخليص أفكاره من أى رغبة فى اللذات الجسدية، ومن أى رغبة فى الهيمنة على الآخرين. والشخص الذى يبلغ هذه الكمالات هو النوع الأسمى للإنسان. ولا يمكن أن يوجد كمال أعظم فى النوع البشرى؛ والنبى، من حيث هو كذلك أعلى من أحكم الفلاسفة(١٤).

وقبل أن نتدرج مع مناقشة «ابن ميمون» للنبوة، لابد أن نتعقب العلاقة بين هذا الكمال الثلاثى، ووظيفة النبى. إن الإيمان بالقانون الإلهى يفرض الإيمان بالنبوة؛ لأن الوحى بهذا القانون يحدث عن طريق وساطة النبى. يهدف القانون الإلهى، كما رأينا، إلى ضمان غايتين عظيمتين هما: صلاح البدن، وصلاح النفس؛ أو بمعنى آخر التنظيم الجيد للمجتمع، وتحصيل آراء صحيحة ومعرفة صحيحة عن طريق التأمل والنظر. وهذا القانون (أعنى الإلهى) موجه إلى عدد كبير من الناس، ولكنهم غير متساوين فى قدراتهم على الفهم، كما أنهم ليسوا كاملين؛ ولذلك لابد أن يتحدث القانون الإلهى إلى تنوع كبير من الأنواع البشرية، ولابد أن يكون ملائمًا لتنوع كبير من الظروف البشرية.

وتُحل هذه الصعوبات عن طريق خصائص الرسول الإلهى، أو النبى الذى يحمل القانون الإلهى إلى الناس. وبسبب كمال عقل النبى، فإنه يمتلك المعرفة المباشرة بالحقائق النظرية التأملية. وهو خلافًا للفلاسفة ليس بحاجة إلى الاستعانة بمقدمات واستدلالات لكى يفهم. وفضلًا عن ذلك فإنه (أى النبى) يستطيع أن يفهم بصورة مباشرة ما لا يستطيع غير الأنبياء من الناس أن يبلغه تمامًا أو على الإطلاق. إن الإنسان من حيث هو إنسان مقيد بالمعرفة المباشرة بالعالم المحسوس. ولذلك بينما يكون تعليم أرسطو الخاص بعالم ما تحت فلك القمر هذا صحيحًا فى كل النواحى مثلاً، فإن تعليمه الخاص بالعالم الأعلى؛ أى العالم الذى يوجد وراء مجال القمر؛ عالم الله والملائكة، ليس صحيحًا تمامًا. والنبى هو وحده الذى يمتلك هنا المعرفة المباشرة. وبالتالى فإن النبى يفوق الفيلسوف فى كل مسألة يفوق فيها الفيلسوف منْ هم ليسوا بفلاسفة (١٥).

يرتبط الكمال الأخلاقى الذى يعتبره «ابن ميمون» شرطًا آخر للنبوة، بتفوق النبى العقلى فى الأعم الأغلب بصورة مباشرة؛ لأنه بينما لا تعتمد الرغبة فى المعرفة التأملية النظرية وبلوغها إلى حد ما، على الكمال الأخلاقى، فإن الاهتمام باللذات الحسية يصرف أفكار الإنسان عن العالم العلوى. ويميز النبى نفسه عن الأشخاص الآخرين عن طريق اهتمامه التام بالأشياء الإلهية. «إنه لا يهتم إلا بمعرفة الألوهية، وبتأمل أعمال الله، وما ينبغى أن يؤمن به المرء بالنسبة لهذه الأعمال»، وشخص كامل من هذا النوع «لا يرى إلا الله وملائكته»(١٦). إن النبى يهتم تمامًا، أكثر من أى شخص آخر بفهم كل ما هو موجود.

إنه (أى النبى) معلم كل الناس، بفضل كمال عقله. غير أنه ليس فى إمكان كل الناس أن يتعلموا بطريقة واحدة؛ لأنهم لا يستطيعون بصورة متساوية أن يتلقوا من النبى تلك الحقائق النظرية التأملية التى فهمها بخصوص الله والملائكة. والواقع أن المعرفة الغامرة التى يبلغها النبى لابد أن تربك وتحير كل العقول، ما عدا العقول الأكثر كمالًا. ولابد أن تكون هذه المعرفة، أو على الأقل نتائجها العامة حاضرة أمام الناس وبصفة خاصة أمام من هم ليسوا بفلاسفة فى صورة يمكن أن يفهموها

ويستطيع النبى عن طريق خياله الكامل الذى يستقبل عن طريق عقله فيضًا إلهيًا، أن يقدم هذه الحقائق التأملية النظرية بصورة مجازية. ويستمد هذا التقديم المجازى للمعرفة النظرية من الفهم العملى للنبى.

يفسر «ابن ميمون» آية من سفر الأمثال فى العهد القديم من الكتاب المقدس التى تقول: «تفاح من ذهب فى مَصُوغ من فضة كلمة مقولة فى محلها». على ضوء تحليله للنبوة. وهو يفسرها على النحو الآتى: القول الذى يُنطق من أجل معنيين يشبه تفاحة من الذهب مغطاة بزركشة من الفضة بها فتحات صغيرة جدًا. معناه الخارجى ينبغى أن يكون جميلًا مثل الفضة، بينما ينبغى أن يكون معناه الداخلى أكثر جمالًا، وعندما نقارنه بالمعنى الخارجى، فإنه يكون أشبه بالذهب عندما نقارنه بالفضة. إن معناه الخارجى ينبغى أن يقدم إشارة لما يوجد بالداخل، على الرغم من أن الملاحظ غير المنتبه يظن خطأ أنه «تفاحة من فضة». وإذا نظر المرء إلى الأمثال التى تكثر فى أحاديث الأنبياء، فإنه يجد أن لها معنى خارجيًا، ومعنى داخليًا. «يتضمن المعنى الخارجى حكمة تكون مفيدة فى نواح كثيرة؛ من بينها خير المجتمعات البشرية... أما معناها الداخلى فإنه يتضمن حكمة تكون مفيدة لاعتقادات تهتم بالحقيقة بوصفها كذلك». ويجد الكمال العقلى الذى يؤهل نبيًا لأن يكون معلمًا لكل الناس تناظرًا فى كمال خياله الذى يؤهله لأن يكون قائدًا للناس. إن النبى هو إنسان مزود بفهم نظرى وعملى كامل (١٧).

ويمكن صياغة هذه النظرية من جديد على هذا النحو: نتيجة لكمال عقل النبى، وكمال خياله، فإنه يوحد فى نفسه سمات الناس الذين بلغوا الكمال فى هذه الملكة أو تلك. ولا يؤثر الفيض الإلهى إلا فى الملكة العاقلة فى حالة رجال العلم الذين ينهمكون فى التأمل والنظر. ولا يؤثر إلا فى ملكة الخيال فى حالة فئة الناس الذين يحكمون جماعات سياسية ـ أى المشرعين، والعرافين، ومَنْ شابههم. ولأن الفئة الأولى تجسد فهمًا نظريا، فكذلك تمثل الفئة الثانية فهمًا عمليًا. وعندما يستقبل النبى فيضًا إلهيا يؤثر فى عقله الكامل وخياله الكامل، فإنه يصبح فى الوقت نفسه، فيلسوفًا، وسياسيا، ومشرعًا، وعرافًا. وبصورة أكثر دقة يمكِّن اتحاد هذه الكمالات

النبى من أن يفوق أى واحد من هؤلاء الناس غير الأنبياء. إن النبى يصبح من حيث إنه حامل القانون الإلهى، معلمًا للناس، ومعلمًا للفلاسفة أيضًا؛ أى أنه يصبح القائد للناس، وقائد حكام الجماعات السياسية أيضًا.

ونظرًا إلى هذه الوظيفة السياسية للنبى، فإن «ابن ميمون» يتحدث عن حاجة النبى إلى أن يطوِّر ملكتى الشجاعة والتنبؤ بالغيب بصورة كبيرة. إن «صعوده» أو ارتقائه إلى معرفة الأشياء الإلهية يتبعه «هبوط بالقانون الذى بلغ به من أجل أن يحكم أهل الأرض ويعلمهم» إن النبى ملزم بفضل تفوقه وسموه على أن ينطق برسالة دينية، أعنى أن يعلم الناس مسائل عملية، أو مسائل نظرية، ولأن الأنبياء لا يستطيعون أن يقاوموا الفيض الإلهى الذى يحركهم، فإنهم يجدون أنفسهم معرضين لأخطار خطيرة من الناس الجائرين والعصاة الذين يوجهون إليهم دعوتهم. ولذلك فإن الشجاعة مطلب لا يمكن الاستغناء عنه لكل الرسل. وعندما توجد الشجاعة فى صورتها الأكثر سموًا، فإن «الفرد الوحيد الذى لا يملك سوى عصاه، يذهب بجرأة إلى الملك العظيم لكى ينقذ مجموعة دينية من عبء العبودية، لا يخاف ولا يخشى؛ لأنه قيل له: «سأكون معك» (١٨). لقد ذكرنا من قبل مناقشة «ابن ميمون» للإنسان من حيث إنه حيوان سياسى. وما يتطلبه المجتمع يتطلبه بالمثل القانون لكى يحكم هذا المجتمع. والقول بأن أفرادًا معينين من البشر يمتلكون ملكة الحكم، فتلك علامة من علامات الحكمة الإلهية فى تخليد النوع. والنبى أو حامل الناموس هو من بين أولئك الذين يذكرهم «ابن ميمون» فى المنزلة الأولى، من حيث إنهم يمتلكون هذه الملكة. فهؤلاء الأشخاص يعلنون القانون؛ أما تأييد القانون المعلن فهو يدخل فى نطاق مسئولية الملك. ولذلك فإن النبى لا يظهر بوصفه رسولاً إلهيا فحسب، وإنما بوصفه مشرعًا، ومؤسسًا لمجتمع سياسى(١٩). ولكى نبين بصورة أبعد دور النبى، لابد أن نرجع إلى مناقشة «ابن ميمون» للقانون الذى قدمه «فرد وحيد» هو موسى.

يقول «ابن ميمون» فى إفادة عن العلم السياسى الذى ورد فى كتابه «**رسالة فى فن المنطق**»، بعد أن لاحظ أن الفلاسفة كتبوا كتبًا كثيرة فى العلم السياسى: «لقد

استغنى الناس، فى هذه الأزمنة عن كل هذا، أعنى أنظمة الحكم والنواميس، وحكمتهم الأوامر الإلهية». إنه يفترض بقوله هذا أن التعليم العملى للفلاسفة فى مسائل ذات صلة بالسياسة ليس ضروريا الآن، ولا يكون هذا الاستدلال بخصوص أعمال الفلاسفة فى الأخلاق، والفلسفة السياسية. والتغير الذى جعل تعليم الفيلسوف العملى السياسى ليس ضروريا الآن «فى هذه الأزمنة» هو هيمنة الدين الموحى به. وتدعم مناقشة «ابن ميمون» لقانون «موسى» فى كتابه «**دلالة الحائرين**» هذا التفسير. إذ إن القانون الإلهى يحاول أن يكفل صلاح الجسم والروح. وفى اتجاه قانون «موسى» إلى هذين الهدفين، فإنه يعالج مسائل سياسية، أعنى مسائل ذات صلة بحكم الناس، بصورة شاملة، ودقيقة، وبالتفصيل، ولكن التوراة تتحدث عن مسائل نظرية تأملية بصورة مختصرة وموجزة. وبمعنى آخر لأن التوراة هى مستودع كل المعلومات الضرورية التى تتصل بحكم المنزل، والمدينة، فليست هناك حاجة إلى الاتجاه إلى أعمال الفلاسفة للتوجيه هنا. فمن حيث إن التوراة لا تعالج هذه الآراء الصحيحة التى يبلغ الناس عن طريقها كمالهم الأقصى إلا بصورة مختصرة وموجزة، فإن الأفراد المؤهلين لأن يفعلوا ذلك يحتاجون إلى توجيه انتباههم إلى العلوم النظرية(٢٠). إن المسألة الحاسمة هى أن «ابن ميمون» ينظر إلى القانون الذى يقدمه النبى الأسمى على أنه يفوق بصورة مطلقة قانون الفيلسوف. والمدن التى يؤسسها الفلاسفة، ويحكمها قانونهم أدنى من المدن التى يؤسسها النبى، ويحكمها قانونه، لأن الفيلسوف ـ المشرع أدنى من النبى ـ المشرع.

لقد توصلنا من قبل عندما ناقشنا العلاقة بين أهداف الوحى، وهدف النبوة إلى نتيجة مؤداها أن غرض النبى هو تطوير نظام اجتماعى وتحسينه. وربما ننظر إلى هذا القول الآن على أنه غير كاف. إذ إن القانون الإلهى يهدف إلى أن يقود الناس إلى آراء صحيحة عن الله، والملائكة؛ بيد أنه يفعل ذلك فى الغالب عن طريق تقديم نتائج. فمجهوده الأساسى يتجه إلى تأسيس نوع معين من جماعة سياسية. وإذا تأمل المرء فى أفعال آباء البشرية (فى التوراة)، وأعمال «موسى» يتضح أن «غاية مجهوداتهم إبان حياتهم هى إيجاد جماعة دينية تعرف الله وتعبده». إن هدف

الوحى «الخير الأعظم» الذى يبعث الله على إيجاده فى عالم ما تحت فلك القمر، هو تأسيس جماعة دينية كاملة. ولا يمكن أن يتحقق هذا الهدف إلا إذا اتصلت عقول كل الناس وأفعالهم بذلك الوحى. وإذا تحقق الغرض الإلهى، فلابد أن يأخذ الوحى صورة القانون، أعنى قانونًا كاملاً يخدم من حيث إنه المكوِّن إن جاز التعبير للأمة الكاملة. وفضلًا عن ذلك لابد أن يتمثل الوحى على نحو يمكن لكل الناس - بما فيهم الصغار والنساء - أن يفهموه. وهذا هو السبب فى أن «التوراة تتحدث بلغة يفهمها بنو الإنسان». هذا هو السبب فى أنه يجب على الشخص الذى يمتلك الكمال الأقصى للعقل (الذكاء) والخيال أن يعلن القانون الكامل. إن الصورة العليا للنبوة هى صورة التشريع، و «موسى» هو النبى الأعظم، لأن نبوته هى النبوة الوحيدة المشرعة الحقيقية. إن النبى الأعظم هو مؤسس المدينة الكاملة ومشرعها (٢١).

من شأن تعاليم «ابن ميمون» أنه يشدد على الاعتبارات السياسية أكثر من أن يشدد على التفسيرات المعجزة. ولا يتضح هذا الميل فى تعاليمه التى تتعلق بالنبوة فحسب، وإنما يتضح أيضًا فى مناقشته لموضعين مرتبطين - هما الملكية، وعصر المسيح المنتظر - في «**الشريعة**» القانونية. إن عنوان «**الشريعة**» العبرى «**التوراة الثانية**» (أى إعادة التوراة)، هو العبارة التى سمى بها التراث الكتاب الخامس من الكتاب المقدس(*). إذ إن كتاب سفر التثنية يصوغ تشريع الكتب الثلاثة السابقة من جديد، ويضيف إليها؛ لأنه يهتم بحاجات شعب لم يعد يتجول فى الصحراء، تحميهم وتعتنى بهم عناية إلهية ليست عادية، وإنما يعيش فى أرضه الخاصة، ويواجه مشكلات تنشأ من الزراعة، ومن نزاع داخلى، وعدوان خارجي. ولـ« **شريعة**» ابن ميمون طابع مشابه؛ إذ يصوغ فيه من جديد قوانين التوراة وقوانين التلمود دون أن يحصر نفسه بتلك القوانين التى يمكن أن تنطبق على الحياة فى أنحاء العالم الذى يتشتت فيه اليهود. بل يهتم مؤلف ابن ميمون «**التوراة الثانية**»، مثل توراة موسى،

(*) الكتاب الخامس هو «سفر التثنية» أو «تثنية الاشتراع» أى إعادة تذكرة اليهود بالشريعة بعد أن نسوها (المراجع).

بالحاجات العملية لدولة فعلية، أعنى الدولة اليهودية التى تسبق تشتت اليهود، وبعد مجىء المسيح المنتظر.

الملكيـة إلزام فى إسرائيل؛ أى أنهـا ضـرورة أمر بهـا القانون الإلهى. والسـبب الرئيـسى لتعيين مـلك هو كما يـرى ابن ميمـون أنه «ينفذ الحكم، ويـشن الحرب». وترتبط الحـرب بالملكية ارتـباطًا وثيـقًا؛ ومن بين الوصـايا الثـلاث والعشـرين التى نوقـشت فى القسم الخـاص من «**الشريعة**» تحت عنوان «القـوانين الخاصـة بالملوك وحـروبهم» لا يوجـد إلا خمس وصـايا تعـالج جـانبًا من الـقانون الحـربى، بينمـا الفصول التى خُـصصت للوصايا الخمس المتبقية التى تحكم اختـيار الملك، وطريقة حياته تشـير إلى الحرب بصورة أكـثر، أو أقل صراحة. وبعـد أن يخضع الملك تلك الأمم التى يجـعل الكتاب المقـدس الحـرب ضدها فـرضًا، يكون الملك حـرا فى أن يشن «الحرب المسـموحة... ضـد الأمم الأخرى لكى يوسع حـدود إسرائيل، ويزيد عظمته وشهـرته». كما أن للملك قوة حكم شاملة، خلافًا لحـاكم القانون، تصونها حمايات إجـرائية خاصة فى حالات الإعـدام. وهو يقوم بإعدام مذنبين كـثيرين فى يوم واحد، إذا تـطلب الأمر ذلك، ثم يعلقـهم للتشـهيـر بهم كمـا يشاء، «ليـفرض الخوف».

وعلى الرغم من صـلاحيات المنـصب هذه، فإن الملك يظل خـاضعًا للـقانون، ويخضع بالتالى للمشـرع، ولمفسرى هذ القانون. إن وظيفته مسـاعدة لوظيفة النبى، أو المشـرع؛ لأن الملك يجـبر الـناس على أن يلاحظوا القـانون الإلهى أو **النامـوس** الذى يؤسـسه هؤلاء الـناس. والخوف والرهبـة التى يبـعثـهـا، وصنوف الردع التى يمتلكهـا فى أمره تكون فى خـدمة القضـاة. ويفتـرض «ابن ميـمون» بقوة بـعدد من الطرق أن الملك ليس هو فى واقع الأمر، الرجل الأول للدولة. فهو يقرر بوضوح أن الملك يخضع للقانون، ويخـضع بالتالى، لمحاكم القانون. ويوجه الانتبـاه إلى امتثال الملك لكلمة الله المنطوقة، أى لأمر الله كما يتكلم به النبى، وحتى الملوك العظام ـ أى أولئك الذين أُوحى إليـهم بأن يتـحـدثوا عن مـسـائل حكومـيـة وإلهيـة مـثل داود وسليمان ـ لم يصلوا إلا إلى الجسر الذى يؤدى بهم إلى النبوة. إن الملوك العظام هم

الدرجة التالية للأنبياء[٢٢].

لقد عدل «إسحق إبرافانيل» Isaac Ibravanel (١٤٣٧-١٥٠٨) تحليل «ابن ميمون» للملكية من حيث إنها مؤسسة سياسية وعسكرية، بصورة ملحوظة. ويرفض بصورة مماثلة وجهة نظر «ابن ميمون» عن النبى من حيث أنه سياسى ـ فيلسوف. يقيم «إبرافانيل» مستمدا من كتاب سينيكا «**الرسالة التاسعة**»، حجته على مقدمات ليست سياسية، فالمجتمع السياسى عنده، من حيث إنه كذلك هو شىء مصطنع. إن تأسيس المدن، وتأسيس الملكية الخاصة، وتقسيم الجنس البشرى إلى أمم ـ كل ذلك نتاج التمرد ضد النظام الطبيعى والإلهى ـ لقد عاش الناس فى البداية» فى حالة من البراءة فى الحقول؛ حيث تمتع الكل بخيرات الطبيعة بصورة مشتركة؛ لقد عاش الناس فى حالة حرية ومساواة. ويرى «إبرافانيل» توازيًا لهذه الحالة فى حياة بنى إسرائيل أثناء تجوالهم فى الصحراء ـ أعنى فى حياة تميزها حماية الله المعجزة المستمرة. إن الحياة السياسية تمثل ثورة ضد الله. وليس ثمة ما يدعو إلى الدهشة أن «إبرافانيل» هو فى الغالب الوحيد من بين الشارحين اليهود فى العصور الوسطى الذى ينكر أن الكتاب المقدس (فى سفر التثنية ١٧: ١٤) يجعل الملكية فرضًا فى إسرائيل. فهو يرى أن الملكية انتهاك وتجاوز، لأنه فى اللحظة نفسها التى يقلد فيها شخص ما بلقب الملك، «يتخلى الناس عن حكم الرب»؛ و«تحل الخطيئة فى رفضهم المملكة الإلهية، وفى اختيار المملكة البشرية» وأفضل شىء يمكن أن يقال بالنسبة للملكية هو أن القانون الإلهى يعترف بها، ويعرف أنها فعل للباعث الشرير فى الإنسان، ويعترف بهذا الضعف البشرى.

وعلى الرغم من حكم «إبرافانيل» المضاد على فائدة الملكية ومنفعتها، فإنه يؤكد أن الحكومة المناسبة للأمة اليهودية بلغت أوجها فى الحكم الملكى. إنه يرى أن الحكومة من حيث إنها تتكون مما يُعرف فى المذهب المسيحى بالسيفين، المادى والروحى،تتضمن كل من هاتين الحكومتين بدورهما عناصر ديمقراطية، وأرستقراطية، وملكية. يقف شخص مثل «موسى» على رأس نظام الحكم الدنيوى المختلط؛ «لقد كان موسى الملك الأول الذى حكم إسرائيل». ويقف على رأس

الحكومة الروحيـة نبى. والعناصر المهيمنة للدولة اليـهودية، فى رأى «إبرافانيل» هى الكهنة والأنبياء. وعلى الـرغم من أن النبى حاكم، فـإنه ليس سـياسـيًا، إذا تحـدثنا بصورة ملائمة. ولابد أن يعلم النبى الأعظم؛ موسى، عن طريق أمى ليس نبيًا (وهو شعيب) كيف ينظم إقامة العـدالة. ويفترض ذلك أن حكم النبى، بالنسبة لإبرافانيل ليس نظرًا وتأملًا لـلفلسفـة السـياسـيـة بصورة مـلائمـة، كمـا هى الحـال عند «ابن ميـمون». فالنبـوة عنده، تعلو على الطبيـعة؛ لأنها منحـة إلهية؛ والنبى يفـوق ما هو سـيـاسى. ويصل «إبرافـانيل» عن طريق الأخـذ بغـزارة من الكُتّـاب الإسكولائيين المسيـحيين وبصفة خـاصة من أولئك الذين هم ذوو وجهـات نظر بابوية، إلى نتائج تختلف تمامًا عن وجهـات نظر «ابن ميمون» فيما يخص الصـورة المثالية للحكومة. فبـدلًا من القائد الذى يجـسد سمـات كل من الفيلسوف والملك، يـنظر إلى الحاكم المثالى على أنه الملك ـ الكاهن(٢٣).

تتـمثل رزانة تعليم «ابن مـيمـون» الذى يخص «المسـيح» المنتظر فى المعارضـة الملفتة للنظر للموضوعات الخرافية التى اهتم بها التراث اليهودى السابق، ومعارضة التأمل العـاطفى للمعـجزات التى انشغل بهـا حتى إنهـا ميزت الكتـابات المسيحـية لإبرافانيل. وما هو جدير بالذكـر أن المناقشة الموضوعية للمسـيح المنتظر تنحصر فى الفصول الختامية من الفصل الـرابع عشر والقسم الأخير من كتاب «**الشريعة**» الذى يعالج القـوانين التى تخص الملوك وحروبهم. إن أطـروحة «ابن ميـمون» الأسـاسـية هى أن عصر المـسيح لا يتميز عـن الحاضر إلا عن طريق التغـير فى الحالة السيـاسـية للشعب اليهودى. «دعنا لا نتصور أنه فى أيام المسيح المنتظر لم يغير شىء فى العالم طريقـــه، أو أنه ليس هناك أى تجـديـد فى الخلق. إن العـالم يـسـتـمـر فى طـريقـه المألوف...» ويؤكـد «ابن ميمـون» الطابع اللامعـجز لعـصور المسـيح المنتظر بطرق متـعددة. ففى هذا الجزء من كـتاب «**الشريعة**»، يبدو المسـيح المنتظر أنه الملك الأول والمتقدم؛ أى لا يُشار إليه هنا على أنه «نبى». وعندما يتحدث «ابن ميمون» عن «بار كوشـبا» Bar Kokhba؛ قائد التـمرد اليهودى ضـد الرومان عام ١٣٢ بعـد الميلاد، فـإنـه يسـمـيـه «الملك» الذى يُـنظر إليـه عـلى أنه «الملك المنتـظر». وعندمـا قُـتل

«باركوشبـا»، أدرك الحكماء اليهود أنهـم أخطأوا فى حقه. ولا يذكر «ابن مـيمون» هنا أى حق قد يكون لبـار كوشبـا بسبب القدرة على النبـوة، وينكر بوضوح أن أى أعمال معجزة ضرورية لإثبات صحة المسيح المنتظر. وترد المسألة بالأحرى إلى نجاح سيـاسى وعسكرى لأن المسـيح المنتظر كمـا يرى ابن ميمـون، المحرر المولع بالقـتال الذى تكون مـهمـته الأسـاسيـة هى أن يفك القيـود الإسرائيليـة، ويستـعيـد النظام السياسى القديم.

إن اتجاه تعليم «ابن ميمون» هو معارضة الفكرة التقليدية عن المسيح المنتظر من حيث إنه نبى صاحب معجـزة، ومعارضة التأملات الأكثر خـيالية التى تخص عصر المسـيح المنتظر. ويمكن أن نرى إلى أى حد ذهب «ابـن ميمـون» فى تقـديم تفسـير سياسى لمستقبل الشعب اليهـودى، وحالته الماضية فى خطابه إلى حاخامات جنوبى فرنسا، مبينًا سبب فقدان اليهود لمملكتهم، وما ترتب على ذلك من تشتت. إن النفى هو عقاب إلهى على الخطيئـة، من وجهة النظر التقليدية. ولقد فُـهمت هذه الخطيئة على أنها وثنـية، أو على أنها فى تجليـها العـام تنجيم. فقـد انشغل اليـهود فى زمن مملكتهم بالتنجيم. «لـقد أخطأوا، وانجذبوا إلى (هذه الموضوعات)، متـصورين أنها علم شهـير، وأنه ذو فائدة عظيـمة. إنهم لـم يشغـلوا أنفسهم بفن الحـرب، أو بفتح البلاد، ولكنهم تـصوروا أن هذه الدراسات ستساعـدهم. ولذلك وصفهم الأنبـياء بأنهم حمقى، وبلهاء. ولقد كانوا حمقى بالفعل لأنهـم ساروا وراء أشياء غامضة لا تفيـد. ولا يقول «ابن ميـمون» هنا أن علم التنجـيم يخرق القانـون الإلهى حتى إنه يُعـاقب عن طريق تدخل مـبـاشـر من الله. ولكنه يذهب بالأحـرى إلى أن الأحـمق يجلب على نفـسه عقـوبته الخاصـة. لقد مهـد اليهود القـدماء سقـوطهم عن طريق تخصـيص وقتهم وطاقاتهم لغـموض ليس له فائدة. ويُعرف تـفسير «ابن مـيمون» لاستعادة الدولة اليـهودية فى المستقبل عن طريق هذا التفـسير لانحطاطهم. ويُعرف المحـرر المولع بالحـرب الذى يلقب بـالملك المنتظر عن طريق أفـعـاله، أى الأفـعـال السـياسـية والعـسكرية ويؤكـدها نجاحـه، أعنى الانتـصار السـياسى والعـسكرى. وباخـتصار المـسيح المنتظر هو «بار كـوشبـا» الناجح، أو هو بصـورة أكثر دقـة ابن «داود»؛ لأنه جنرال وليس نبيا.

ومع ذلك فإن النجاح السياسى ليس غاية فى ذاته؛ لأنه يخدم شيئًا أعلى وأسمى. ومن حيث إن «ابن ميمون» ينظر إلى الوسيلة التى تؤدى إلى الغاية العليا بوصفها طبيعية وفى حدود القوة البشرية، فإنه يعطى أهمية للعقل وللسياسة. إن الشرور التى تكتنف هذه الحياة تصدر من «أغراض الناس، ورغباتهم، وآرائهم، ومعتقداتهم»، وتستمد كل ذلك من جهل أساسى. تعتمد رؤية السلام الكلى عند أشعيا على المعرفة الحقيقية بالله: «لأنه عن طريق معرفة الحقيقة، يتم التخلص من العداوة والكراهية...» وسوف تختلف «أيام المسيح المنتظر» عن هذه الأيام من حيث إن اليهود سيعودون إلى أرض أجدادهم بمساعدة قائد عسكرى ناجح، ويتوقف الناس عن إيذاء بعضهم بعضًا، وهو الإيذاء الذى ينشأ عن الجهل. وهذان التغيران مرتبطان؛ لأن من مهام المسيح الفاتح «إعداد العالم كله لخدمة الرب بالإجماع». إن المسيح يبين الطريق الصحيح للعالم، ولكن ليس عن طريق المعجزات ؛ لأنه يحارب معارك الرب وينتصر. وأيام المسيح المنتظر هى بالفعل موضوع للأمل، مع إن الهدف الذى يتحقق عندئذ، ليس هو الغاية القصوى للإنسان بل هو بالأحرى تأسيس شروط سياسية معينة لتحقيق هذه الغاية؛ فالفعل السياسى هو بوجه عام فى خدمة «العالم الآخر»، ويمكن أن نلاحظ أن استعادة الحكم السياسى إلى إسرائيل يعنى أن تلك القوانين ترتبط ارتباطًا وثيقًا بحياة الناس فى فلسطين؛ متحررة من قهر الطغاة، ويستطيع اليهود أن يكرسوا أنفسهم لدراسة هادئة للتوراة وحكمتها، ومن ثم فإن الطريق تمَّ تمهيده للجزاء النهائى الكلى؛ وهو «الخير الأقصى»، أى الحياة فى «العالم الآخر». ويربط «ابن ميمون» هنا «العالم الآخر» بخلود النفس الذى ينتج بالطبع من حياة مكرسة للتعليم والتقوى. ويبدو إمكان بلوغ الخير الأقصى بوصفه نتيجة لنجاح سياسى(٢٤).

وتجدر الإشارة إلى أن الفلسفة السياسية اليهودية فى العصور الوسطى لا تتحدث عن القانون الطبيعى إلا أقل القليل، هذا إن تحدثت عنه على الإطلاق، غير أن المشكلة التى يشير إليها لفظ «قانون طبيعى» عند معالجته بوجه عام تتخذ صورة

السؤال: هل هناك قوانين عقلية تتميز عن القوانين الموحى بها؟ وهناك فقرة يهودية كلاسيكية عن هذه التفرقة فى كتاب «سعدى بن يوسف»(*) المسمى «**سفر الإيمان والاعتقاد**» (٨٩٢ - ٩٢٨). يتحدث «سعدى» فى البداية عن طائفة من الوصايا الإلهية التى يملى العقل ضرورتها. وقد تُصنف هذه القوانين الإلهية العقلية من حيث إنها تأمر بعبادة الله، وتحرم الوثنية، وتحرم أفعال الظلم والجور. إن استحسان أو استهجان أفعال معينة هو موضوع وهدف هذه القوانين وهو مغروس فى عقولنا، وهكذا يزودنا التأمل بتأكيد مستقل لضرورتها. وليس للأوامر المطلقة للقوانين الموحى بها من جهة أخرى هذا التحقق المستقل. ولأن «سعدي» يكرر مناقشته من الناحية الظاهرية، فإنه يتحدث عندئذ عن قوانين عقلية تفترضها الحكمة. وتمثل المناقشة الثانية تفسيراً مبسطًا للفائدة الاجتماعية للقوانين العقلية. ويقال لنا إن هذه القوانين هى، الآن منع قتل النفس، وتحريم الزنا، وتحريم السرقة، وضرورة قول الصدق. إن العقل محايد، أو صامت، فيما يخص مثل هذه المسائل كما تفعل الأعياد الدينية عندما تحرم أطعمة معينة، أو تمنع الزواج داخل درجات معينة من القرابة. ومع ذلك فإن معظم القوانين الموحى بها لها فائدة عملية ضخمة. ويرى «سعدي» أن الوحى الخاص بالنبوة ضرورى لتأسيس نوعى القانون: العقلية والموحى بها. وبينما يكون العقل بذاته كافيًا لصياغة الوصايا العقلية، فإنه لا يستطيع أن يؤسسس كل التفاصيل العينية للتشريع. ومن ثم فإن العقل مثلاً «يرى أنه من الصواب أن يُعاقب على كل جريمة وفقًا لمقدارها، ولكنه لا يحدد مقدارها». والوحى مطلوب لكى يحسم هذه التفاصيل؛ إذ بدونه لا يتفق الناس مطلقًا فى أى شىء يجاوز المبادئ العامة (٢٥).

لا يأخذ «ابن ميمون» فى مناقشته لهذه المشكلة موقفًا ضد تعليم «سعدى»، أو

(*) سعدى بن يوسف الفيومى عالم وشارح يهودى مصرى، غادر مصر إلى بابل عام ٩٢٠، حيث افتتح مدرسة اشتهرت بين الشراح اليهود، ترجم معظم الكتاب المقدس إلى اللغة العربية مع شروح مفصلة. وهو مؤلف «سفر الإيمان والاعتقاد» وكان يقيم تأويلاته على التفكير العقلى الذى يرى أنه لا تعارض بينه وبين الدين (المراجع).

جزء منه فحسب، بل أيضًا إلى درجة تفصله عن وجهة النظر الأرثوذكسية التقليدية. فهو يؤكد، في الخطاب الذي أشرنا إليه من قبل أنه قدم في كتابه **«دلالة الحائرين»** أسبابًا واضحة لكل وصايا الكتاب المقدس. ويرفض بصمت وجهة النظر الأرثوذكسية التي تذهب إلى أنه شيء جيد أن الكتاب المقدس لم يذكر الأسباب التي تكون أساسًا لوصاياه؛ لأن الطاعة التامة تتطلب وفقًا للدين التقليدي قبول الوصية بدون معرفة سببها، أو البحث عن سببها. ومع ذلك فإن «ابن ميمون» لايزال بعيدًا جدًا عن التسليم بإمكان الوصايا العقلية، عندما يفترض أن كل وصية لها سببها، وأن هذا السبب يكون في نطاق إدراك العقل البشري. إنه يلاحظ أن تحريمات الفعل الذي يُنظر إليه بوجه عام على أنه شر، مثل: سفك الدماء، والسرقة، ونكران الجميل، وازدراء الوالدين، يسميها حكماء اليهود «بالوصايا». «إن بعضًا من حكمائنا السابقين»، ويضع في اعتباره «سعدى» من بين آخرين «الذين عانوا من مرض المتكلمين (علماء الكلام المسلمين) أطلقوا عليها اسم الوصايا العقلية».

فماذا عساها أن تكون إذن حالة المبادئ الأخلاقية؟ يصف «ابن ميمون» في مؤلفه **«رسالة في فن المنطق»** القول الذي يذهب إلى أن الإفصاح عن الجوانب الخاصة أمر وضيع، والقول الذي يذهب إلى أن تعويض المحسن بصورة كريمة أمر نبيل، نقول إنه يصف هذين القولين بأنهما اتفاقيان، أو مقبولان بوجه عام. ويؤكد في كتابه «**دلالة الحائرين**» أن الوصيتين الأوليين من الوصايا العشر ـ تلكما اللتان تعلنان وجود الله ووحدته ـ هما فقط اللتان يمكن معرفتهما عن طريق التأمل البشري وحده. وليس للوصايا المتبقية أساس عقلي؛ لأنها تنتمي إلى فئة الآراء المقبولة بوجه عام، وتلك التي تُقبل بفضل العرف. ويقول «ابن ميمون» من جهة ما أن ما هو فطري في الإنسان يوجب الأفعال الخيرة، ويزدري الأفعال الشريرة؛ وأن الإنسان يُثاب، أو يعاقب بالتالي بصرف النظر تمامًا عن الأوامر المحددة لنبي ما. غير أن ذلك لا يعني القول أن هذه الواجبات، والمحرمات عقلية. فالإنسان لا يعرف بفضل العقل إلا التمييز بين الصدق والكذب. وينتمي التمييز بين ما هو نبيل، وما هو

وضيع - أى المبدأ الأخلاقى - إلى فئة الأشياء التى تقبل بوجه عام من حيث إنها معروفة، ولا تنتمى إلى فئة الأشياء التى يعرفها العقل. إن فئة الأشياء التى يعرفها العقل هى التى تظل صادقة دائمًا. أما المبادئ الأخلاقية، فهى من جهة أخرى لا تكون فى أحسن الأحوال، إلا احتمالية؛ لأن ابن ميمون يفترض أن مكانة الفضائل الأخلاقية مستمدة من أهميتها فى تدعيم سلام العالم. كما أن الفضيلة الأخلاقية ضرورية لكمال الإنسان الأقصى؛ أعنى الفهم النظرى لأن الاهتمام بلذات الحواس، أو بالرغبة فى الهيمنة على الآخرين، هى عائق لهذا الكمال. غير أن «ابن ميمون» يفهم الفضائل الأخلاقية من أجل وظيفتها السياسية. إن وصمته لأولئك الذي يؤكدون وجود الوصايا العقلية بأنهم «مرضى»، ومحاولاته المقصودة للإشارة إلى الوظيفة السياسية، وطابع العرف للمبدأ الأخلاقى، تكوّن إنكارًا ضمنيا أن القانون الطبيعى، إذا تحدثنا بدقة، عقلى[٢٦].

وربما يكون «يهودا بن لاوى»[*] (١٠٨٥ - ١١٤١) من بين الكتاب اليهود، الناقد الأكثر شهرة للفلاسفة. يقوم تعليمه الإيجابى على الوحى تمامًا، ومع ذلك فإن المناقشة هنا ستنحصر فقط على ما يقوله عن الفلاسفة. يؤكد فى محاورته The Kuzari [**]، وجود النواميس العقلية؛ غير أن النتيجة النهائية لحجته هى شيء يختلف بصورة ملحوظة عن القانون الطبيعى الموجود مثلاً عند توما الإكوينى. يعنى «ابن لاوى» بلفظ «النواميس العقلية» القوانين البشرية عند الوثنيين (مثل محاورة القوانين لأفلاطون)، والإطار الذى لا يمكن الاستغناء عنه لأى قانون إنسانى أو إلهى. فهو بصورة أكثر دقة يوحد ذلك الجزء من قانون الفيلسوف الذى يحكم السلوك الاجتماعى للفيلسوف تجاه غير الفلاسفة من جهة بمجموعة القواعد التى

(*) يهودا بن لاوى فيلسوف وشاعر يهودى أصله من قرطبة تأثر بالإمام الغزالى ونحى منحاه فى إنكار الفلسفة، فالدين هو وحده الذى يستطيع أن يبلغ المطلق، كتب بالعربية «كتاب الحجة والدليل فى نصر الدين الذليل» فى محاورة تدور بين كاهن مسيحى، وفقيه مسلم، وحاخام يهودى، وتدافع عن الديانة اليهودية (المراجع).

(**) The kuzari اسم المحاورة سالفة الذكر (المراجع).

تعين أدنى حد من الأخلاق الذى يكون ضروريا حتى للصورة الدنيا لحياة مشاعة من جهة أخرى، ويسمى كليهما بالنواميس العقلية. ويفترض «ابن لاوى» عن طريق توحيد الاثنين أن الأجزاء الحكومية من قانون الفيلسوف ليست سوى وسيلة للغاية العليا للتأمل، ويجب ألا تُفهم بالتالى على أنها قواعد مطلقة، بل يجب أن تفهم بالأحرى على أنها قواعد حكيمة للسلوك وهى صحيحة فى معظمها. ويفترض بصورة مماثلة أن الإطار الذى لا يمكن الاستغناء عنه لكل قانون (أو ربما قلنا: القانون الطبيعى) يفتقر إلى الصلاحية المطلقة والكلية. ويفترض فضلاً عن ذلك بهذه الطريقة أن القانون الطبيعى، أو القانون الأخلاقى الذى ينطبق على حد سواء على فلاسفة يعيشون فى مجتمع سياسى، وعلى مجموعة من اللصوص، لا يكون مفروضًا على الناس بصورة مطلقة، ولا يكون عقليا بالفعل(٢٧).

لقد صور «جوزيف ألبو» J.Albo رفض «ابن لاوى»، و«ابن ميمون» لفكرة قانون طبيعى عقلى بصراحة كبيرة. وعلى الرغم من أن «ألبو» يتحدث بوضوح عن قانون طبيعى، فإن وصفه يقترب من وصف هوبز أكثر مما يقترب من وصف توما الأكوينى. إن القانون الطبيعى عند «ألبو» يشبه فى المضمون صياغة «سعدي» الثانية للقوانين العقلية لأنها تجسد ذلك الحد الأدنى من الضبط الاجتماعى الذى بدونه لا يستطيع الناس أن يعيشوا معًا. ويهتم القانون الطبيعى عند «ألبو» بعدالة ابتدائية تحمى الناس من السرقة، والسطو، والقتل. إنه قانون لا يهتم بما هو نبيل، وصامت فيها يخص العبادة الإلهية. إن القانون الطبيعى عند «ألبو» يناظر على حالته الطبيعية الوصية الثانية من الوصايا العشر، إذا تغاضى المرء عن الوصية العاشرة. إنه موجه مثل النواميس العقلية عند «ابن لاوى» إلى كمال الجسم فقط. ويفترض «ألبو» أن هذا القانون الطبيعى ليس ضروريا، بصورة مطلقة للإنسان لكى يعيش فى مجتمع سياسى، ويفترض فضلاً عن ذلك أن مشروعية هذا القانون الطبيعى تعتمد على وجود بعض أفراد من البشر. ويثير «ألبو» شكًا حول الطابع الملزم للقانون الطبيعى، عن طريق الإشارة إلى إمكان الحياة خارج المدينة. وينكر «ألبو» بالفعل عن طريق

تمييـز أبعد بين غـرض هذا القانون الطبـيعى والكمـال المناسب للإنسان أن الـقانون الطبيعى إن شئنا أن نتحدث بدقة غير طبيعى(٢٨). وقد أقر «مارسليوس أوف بادوا» Marsilius of Padua (*) هذه المسألة من جديد للعالم المـسيحى، تلك المسألة التى اتفق عليها فلاسفة المسلمين واليهود السياسيين فى العصور الوسطى.

(*) لاهوتى ومنظِّر سياسى إيطالى كتب بالفرنسـية نحو (١٢٧٥ ـ ١٣٤٢م) درس فى جامعتى باريس، وباوفا (ومنها أخذ اللقب). كتب «الدفـاع عن السلم» عام ١٣٢٤ وهو أكمل مثال على الرشدية السياسية مميزا بين الحياة الزمنية والحياة الأبدية (المراجع).

هـوامش

1. Moses Maimonides, Guide of the Perplexed, 172; III 27.
2. Ibid., II40.
3. Ibid., II 40; III27.
4. Ibid., II 39-40; III27.
5. Ibid., III27.
6. Ibid., III27-28, 54; Code, Yesodei ha-Torah, v. 13.
7. Guide, II 35. (Cf. Commentary on the Mishnah, Sanhedrin X, Intrcduction, article-7, and Code, Yesodei ha Torah, vii.6).
8. Guide, I 63; II 39; Code, De'oth, i.7.
9. Guide, II 39-40; III34,41, 46.
10. Joseph Albo, Book of Roots, 14, 25; III 13-14.
11. Roots, II 14-16 (cf. 19).
12. Cf., e.g., Summa cotra Gentiles, III154.
13. Guide, II 37,40; III 45.
14. Ibid., II 32, 36 (cf. 23).
15. Ibid., II 22, 38 (cf. Introduction).
16. Ibid., II36.
17. Ibid., Introduction; III 28.
18. Ibid., I 15; II 37-38, 45.
19. Ibid., II 40.
20. Ibid., III 27-28, 51, 54; Treatise on the Art of Logic, xiv.
21. Guide,I 33; III51; Code, Yesodei ha-Torah, iv. 13.
22. Guide,II 40, 45; III 41; Code, Melakhim, i.l, 8; III1-7, 10;iv. 10;v.1.
23. Commentary on Gen. II:1 ff., Exod. 18:13 ff., Deut. 17:14 f., I Sam. 8:6 ff., I Kings and 3.
24. Guide, III II; Code, Teshubah, x; Melakhim, x.1, 3-4; xii.1,4; Letter on Astrology.
25. Saadya Gaon, Book of Doctrines and Beliefs, III 2-3.

26. Guide, I 2; II 33, 36; III 17; Logic, viii; Eight Chapters, iv, vi. (Cf. Guide, II 40; III 27-28, 46).
27. Kuzari, II 48; III7; iv 19.
28. Roots, I 5, 7; III 7, 26.

قراءات

A. Maimonides, Moses. Guide of the Perplexed, in Medieval Political Philosophy. Ed. Ralph Lerner and Muhsin Mahdi. New York: The Free Press, 1963. Selection 12. Part I, chap. 71; Part II, chaps. 32, 36-40, 45; Part III, chaps. 27-28, 34.

B. Maimoides, Moses. Treatise on the Art of Logic, in ibid. Selection II. Chap. xiv.

Maimonides, Moses. Letter on Astrology, in ibid. Selection 13.

Albo, Joseph. Book of Roots, in ibid. Selection 14. BK. I, chaps. 5-10.

Abravanel, Isaac. Commentary on the Bible, in ibid. Selection 15. Gen. 11:1-9; Exod. 18:13 -27; Deut. 17:14-15; I Sam. 8:4-7; I Kings 3:10-12.

القديس توما الإكوينى
(١٢٢٥-١٢٧٤)

يحتل القديس توما الإكوينى St.Thomas Aquinas مكانة فريدة فى تاريخ الفكر السياسى بوصفه الأكثر شهرة من كل الأرسطيين المسيحيين. يتفق عمله الأدبى تقريبًا وفى بعض الحالات، مع الاستعادة الرئيسية لأعمال أرسطو فى العالم الغربى. تُرجم كتاب «**السياسة**» والنص الكامل لكتاب «**الأخلاق**»، بصفة خاصة، إلى اللغة اللاتينية لأول مرة إبان حياته. وعن طريق شروحه التفصيلية على كل أبحاث أرسطو الرئيسية، والاستخدام الواسع الذى قام به للمواد الأرسطية فى أعماله اللاهوتية، قام بأكثر مما قام به أى شخص آخر فى البرهنة على أن أرسطو هو الحجة الفلسفية الرائدة فى الغرب المسيحى. لقد فُهمت فلسفته السياسية الخاصة جيدًا على أنها تعديل لفلسفة أرسطو السياسية على هدى الوحى المسيحى، أو بصورة أكثر دقة على أنها محاولة للتوفيق بين أرسطو وتراث سابق للفكر السياسى الغربى الذى يمثله آباء الكنيسة، وأتباعهم فى العصور الوسطى، والذى يتكون فى معظمه من عناصر مأخوذة من الكتاب المقدس، والفلسفة الرواقية ـ الأفلاطونية، والقانون الرومانى.

يمكن أن نقارن محاولة الإكوينى لتأويل أرسطو من جديد على أساس الإيمان المسيحى، وإصلاح اللاهوت المسيحى عن طريق الفلسفة الأرسطية بمحاولة الفلاسفة المسلمين واليهود فى العصور الوسطى، الذين نظروا إلى أرسطو أيضًا على أنه أعظم الفلاسفة الوثنيين، والذين واجهوا مشكلة مشابهة وهى جعل الفلسفة اليونانية منسجمة مع الدين الموحى به. اشترك الإكوينى مع هؤلاء الفلاسفة المسلمين واليهود فى تراث عام شمل: **الأورجانون** (المنطق)، **الميتافيزيقا**، **والفيزياء** إلى جانب بحوث أخرى متنوعة عن الفلسفة الطبيعية، **والأخلاق النيقوماخية**. وهو يدين مثلهم لأرسطو فيما يتعلق بالتفرقة بين علم نظرى تأملى، وعلم عملى، بالإضافة إلى تقسيم العلم العملى إلى الأخلاق، والاقتصاد، والسياسة. لكن بينما

أوحى أرسطو بكل فلسفة الإكوينى الطبيعية، وأخلاقه، وفلسفته السياسية، فإن الفلسفة السياسية فى الإسلام، وفى الجماعات اليهودية التى تعيش فى بلدان إسلامية قامت إلى حد كبير على محاورتى « **الجمهورية**» و« **القوانين**» لأفلاطون. فقد تُرجم هذان العملان إلى اللغة العربية، على الأقل فى فترة مبكرة من القرن العاشر، لكنهما لم يصبحا متاحين فى الغرب حتى القرن الخامس عشر. وقد كتب الفارابى شروحا على محاورتى «**الجمهورية**» و« **القوانين**»، كما كتب ابن رشد شرحًا على محاورة « **الجمهورية**». ولا يُعرف أن هناك شرحًا عربيا أو يهوديا كُتب على كتاب « **السياسة**» لأرسطو إبان العصور الوسطى، بينما كتب مؤلفون مسيحيون من وقت الترجمة اللاتينية الأولى للنص (تقريبًا عام ١٢٦٠) حتى نهاية القرن الثالث عشر ما لا يقل عن سبعة شروح عليه.

ومن الممكن، بل حتى من المحتمل جدا أن يرجع هذا الاختلاف الأول والأكثر وضوحًا بين التراث المسيحى، والتراث العربى اليهودى إلى عوامل أخرى غير الحادثة التاريخية المحضة الخاصة بسهولة الحصول على المصادر الأدبية التى نتحدث عنها، أو عدم سهولة الحصول عليها، فى العالم اللاتينى أو العالم العربى. ويفترض الدليل المتاح أن كتاب « **السياسة**» لأرسطو تُرجم إلى اللغة العربية فى تاريخ مبكر، وعُرفت مضامينه، على أية حال، للفلاسفة المسلمين واليهود عن طريق اقتباسات من هذا العمل، وعن طريق كتاب «**الأخلاق النيقوماخية**» أيضًا، وأعمال أخرى لأرسطو. وبالمثل، كان وجود جزء من نص محاورة « **الجمهورية**» ومحاورة «**القوانين**» مألوفًا للمؤلفين الغربيين من كتاب «**السياسة**» لأرسطو، ومن اختيارات رومانية ومسيحية مبكرة، أو مناقشات لتلك الأعمال عن طريق كتاب مثل: شيشرون، وأوغسطين. ومع ذلك خلافًا لما تمَّ فى حالات مشابهة لا يبدو أن أى مجموعة قامت بجهود للحصول على نسخ أو ترجمات من النصوص المفقودة. وليس من غير المعقول أن نفترض بناء على قوة ذلك الدليل، والدليل الذى يرتبط به أن استخدام كتاب « **السياسة**» عن طريق المؤلفين المسيحيين، واستخدام محاورتى «**الجمهورية**» و«**القوانين**» عن طريق الفلاسفة العرب واليهود، على الأقل من بعض

الوجوه، نتيجة اختيار مقصود ومتأن أملته ظروف الحياة السياسية فى هذه الجماعات الدينية المختلفة.

إننا نعرف من الفارابى أن أعماله قد حثه عليها الاهتمام بإدخال الفلسفة إلى مجتمع غابت عنه، أو باستعادتها بعد أن أصبحت غامضة، أو محطمة (١). إن الموقف المحدد الذى انصرفت إليه هذه الأعمال استدعى دفاعًا عاما عن الفلسفة، أو تبريرها أمام محكمة الرأى المقبول بوجه عام، والاعتقاد الدينى. إنه يفرض، أو يستدعى، منظورًا لدراسة السياسة التى تتفق مع العداء الساذج للتأسيس السياسى والدينى لأى علم يسأل ويشك، أو تحاول أن تتغلب عليه، وعن طريق السؤال والشك، فإنه يهدد بتقويض أسسه الخاصة. وهكذا فإنه يصور تشابها معينا مع الموقف الذى واجهه أفلاطون الذى تطورت فلسفته نفسها داخل سياق سياسى موجود سلفا.

نادرًا ما اضطر الإكوينى خلافًا للفارابى وأتباعه إلى الدخول فى منازعات أو خصومة مع اتجاهات غير فلسفية من جانب السلطات الكنسية. فقد استطاع ببساطة بوصفه مسيحيا أن يفرض الفلسفة بدون أن يتورط، بصورة علنية، فى أى حجة معها أو ضدها. إن الشريعة الكنسية لم تخول للفلسفة السلطة فى الغرب وتسوغها بصورة رسمية فحسب، بل أصبحت معرفتها أمرًا ضروريا لكل دارسى اللاهوت. فقد كان من شأن المجتمع المسيحى فى العصور الوسطى خلافًا للمجتمع الإسلامى واليهودى أن رجال الكنيسة فيه إسكولائيون أيضًا. فاللاهوت فى أعمال الإكوينى هو بالأحرى المبرر أمام محكمة العقل أو الفلسفة. ولا يسأل المقال الأول من عمله الشهير «**الخلاصة اللاهوتية**» عما إذا كانت دراسة الفلسفة مسموحًا بها ومرغوبًا فيها، بل يسأل عما إذا كان هناك علم آخر إلى جانب العلوم الفلسفية؛ أعنى عما إذا كانت هناك عقيدة مقدسة تكون ضرورية. كما اكتشف من وجهة النظر نفسها واقعة تذهب إلى أن الأسباب التى دفعت ابن ميمون إلى أن يبرر إخفاء الحقائق الفلسفية عن الجمهور يمكن أن يستخدمها الإكوينى لكى يبين، بدلاً من ذلك، لماذا يُنظر إلى الله، بالإضافة إلى حقائق تفوق الطبيعة على أنه قادر على الكشف عن

حقائق طبيعية معينة، أو حقائق تكون فى متناول العقل البشرى والتجربة وحدهما(٢). ويبدو أن هذه الحالة الفريدة قد أحدثت تفضيلاً لكتاب أرسطو فى «**السياسة**» الذى يفترض مقدما قدرًا كبيرًا من الاتفاق بين الفلسفة والمدينة ومن ثم انفتاحًا على الفلسفة من جانب المدينة أكبر من محاورة أفلاطون «**الجمهورية**». لقد ساعد الوضع الكنسى الذى تمتعت به الفلسفة فى العالم المسيحى أيضًا، على تفسير لماذا استطاع الإكوينى أن يطرح المذهب الباطنى الذى يشترك فيه كثير من المذاهب الفلسفية القديمة بوصفه غير ضرورى، أو غير مناسب، كما أنه تأثر عن قصد بكثير من آباء الكنيسة الذين عرف أعمالهم(٣).

ومع ذلك فمن المستحيل أن نفسر بوضوح تام الطابع الأفلاطونى للفكر السياسى العربى ـ اليهودى، والطابع الأرسطى للفكر السياسى المسيحى، عن طريق الإشارة إلى الواقعة التى تقول إن الفلسفة قُبلت بوجه عام فى المجتمع المسيحى، بينما عارضها، أو رفضها فى الغالب المجتمع الإسلامى والمجتمع اليهودى فى العصور الوسطى. ومع ذلك لابد أن يتساءل المرء كيف استقبلت المسيحية الفلسفة أولًا، ولماذا حل المذهب الأرسطى عند الإكوينى وتلاميذه فى النهاية محل المذهب الأفلاطونى عند الآباء بحيث أصبح الصورة التقليدية للاهوت المسيحى. إنه يجب أن نبحث عن مفتاح هذه المشكلة العميقة فى النهاية فى الاختلاف بين المسيحية والإسلام أو اليهودية بوصفهما مجتمعين دينيين وسياسيين. فالطابع الأكثر تمييزًا للإسلام واليهودية هو أن كليهما يقدم نفسه فى المقام الأول على أنهما قانونان إلهيان موحى بهما، أو بوصفهما نظامين اجتماعيين شاملين كل الشمول، وينظمان كل قطاع من حياة الناس الخاصة والعامة، ويمنعان من البداية أى ميدان من النشاط يمكن أن يعمل فيه العقل باستقلال عن القانون الإلهى. وجاءت المسيحية فى البداية من جهة أخرى لتمعن النظر بوصفها إيمانًا، أو بوصفها مذهبًا مقدسًا تحتاج إلى اعتناق لمجموعة من المعتقدات الأساسية، غير أنها تترك أتباعها ولديهم الحرية فى أن ينظموا حياتهم السياسية والاجتماعية وفقًا لمعايير ومبادئ ليست دينية. ويتماشى هذا الاختلاف الرئيسى مع الاختلاف الذى يلاحظه المرء بالنسبة لنظام

العلوم المقدسة داخل كل جماعة دينية. إن العلم الأسمى فى الإسلام واليهودية هو الفقه الذى تئول إليه المهمة الأساسية فى تعاليم القانون الإلهى، وتطبيقه، وتكييفه، ويخضع له اللاهوت الجدلى (أعنى علم الكلام) باستمرار وبوضوح. أما العلم الأسمى فى المسيحية فهو اللاهوت، الذى يفوق مقامه كثيرًا أى مقام يُمنح لتأمل لاهوتى فى التراثين العربى واليهودى. ويفضى الاختلاف نفسه إلى نتيجة أبعد وهى أن المجتمع المسيحى، وهو وحده فقط، تحكمه سلطتان، ونوعان متميزان من القانون، الأول كنسى، والثانى مدنى، ولكل مجاله الخاص من المنافسة، وكل يتحرر نسبيا، من حيث المبدأ، من أى تدخل من جانب الآخر. وينتمى إلى الأول العناية بتوجيه الناس إلى غايتهم التى تفوق الطبيعة، بينما ينتمى إلى الثانى العناية بتوجيههم إلى غايتهم الدنيوية. والنتيجة النهائية هى تلك النتيجة التى تستطيع باستمرار أن تدرس ظواهر سياسية على هدى العقل وحده دون أن تعترض، بصورة مباشرة السلطة الدينية الراسخة، أو أن تعرض نفسها لخطر المواجهة العلنية معها. وبالتالى لم تعد هذه القضايا الخاصة مثل أصل القوانين الإلهية والقوانين البشرية، والعلاقة بينهما، ونقل القوانين الإلهية عن طريق وسيط النبوة أو الوحى، التى كما يلاحظ ابن سينا(٤) ناقشها أفلاطون، ولم يناقشها أرسطو، بوصفها موضوعات سياسية نقول لم تعد تُرى على أنها مناسبة للفلاسفة المسيحيين كما كانت عند أندادهم المسلمين واليهود. وباختصار يحمل الطابع الخاص للمجتمع المسيحى، مع تمييزه الواضح بين المجال الروحى والمجال المادى، تشابهًا واضحًا مع الطريقة المقيدة وغير المستقلة إلى حد ما التى عولجت بها مسائل سياسية فى كتاب «**السياسة**» لأرسطو.

الملاحظات التى ذكرناها والمتعلقة بالخصائص العامة للفلسفة السياسية داخل التراث العربى اليهودى، والتراث المسيحى تشير إلى مشكلة نهائية ذات أهمية عظيمة لكلتا المجموعتين، وهى العلاقة بين الفلسفة والدين الموحى به. ويرى الإكوينى حلا لهذه المشكلة ينصف تمامًا قضايا العقل، وقضايا الوحى أيضًا. وهو يختلف عن الحل الذى تقدمه الغالبية العظمى من الفلاسفة المسلمين الذين بينما

أعلنوا فى الظاهر سمو القانون، نظروا إلى الفلسفة على أنها العلم الكامل والحكم الوحيد لحقيقة الوحى، كما أن هذا الحل يختلف كذلك عن الحل الذى يقدمه أوغسطين وأتباعه المسيحيون الآخرون الذين مالوا إلى مناقشة كل المشكلات البشرية على هدى الغاية البشرية النهائية كما تُعرف عن طريق الوحى، والتى تشكل فيها أعمال العلوم الدنيوية، إلى الحد الذى تتطور إليه جزءًا من كل متكامل، أو حكمة واحدة ينيرها الإيمان. لقد بدأ الإكوينى بالتمييز بوضوح بين مجالى الإيمان والعقل، أو بين مجالى الفلسفة واللاهوت؛ فكل منهما يُتصور بأنه علم كامل ومستقل(٥). يسير الأول على ضوء مبادئ طبيعية للمعرفة واضحة بذاتها، وتمثل كمال فهم الإنسان للنظام الطبيعى للكون. ويبلغ ذروته فى الميتافيزيقا، أو الفلسفة الأولى، التى تظل سامية فى مجالها الخاص، ولم تنزل من عرشها عن طريق اللاهوت بوصفها ملكة العلوم البشرية. وحتى بدون النعمة الإلهية تكون الطبيعة كاملة فى ذاتها، وتمتلك كمالها الذاتى الخاص فى أنها تمتلك بداخلها ذلك الذى تستطيع بواسطته أن تبلغ غايتها، أو أن تعود إلى مبادئها. أما اللاهوت فإنه يقدم من جهة أخرى، تفسيرًا شاملًا لبداية كل الأشياء ونهايتها كما تبدو على هدى الوحى الإلهى. وهو يستمد مقدماته من الإيمان، ويستخدم هذه النظريات الفلسفية من حيث إنها تفيده فى تحقيق غرضه، وليس بوصفها مبادئ بالفعل، وإنما بوصفها أدوات فى بحثه المنهجى لمضمون الوحى.

والنعمة الإلهية لا تدمر الطبيعة، بل هى على العكس تفترضها سلفًا، وتكملها عن طريق رفعها إلى غاية أسمى من أى غاية تستطيع أن تطمح إليها عن طريق وسائلها الخاصة. وهكذا يوجد تمييز بين حقائق الوحى، وحقائق المعرفة التى تكتسب بالاستخدام الوحيد للعقل والتجربة، بيد أنه لا يمكن أن يكون هناك اختلاف أساسى بينهما. إن الانسجام المقدر سلفًا بين النظامين يقوم من الناحية النظرية، على فرض هو أن الله هو الذى يوحى بالحقيقة الإلهية، وهو أيضًا خالق الطبيعة(٦). ويمكن أن يرتد أى اختلاف بين الكتاب المقدس وتعاليم الفلاسفة إلى نقص العقل البشرى الذى أساء تفسير معطيات الوحى، أو أخطأ فى بحثه عن

الحقيقة الطبيعية. إن النفس البشرية هى أضعف الجواهر العقلية. إن كل معرفة الإنسان تنشأ مع الحواس، ويتم تحصيلها عن طريق التجريد من الأشياء الحسية. فهى تتضمن من حيث هى كذلك كثرة من تصورات، وتبين بصورة ضرورية، طابعًا مفككًا وغير متواصل. إن ما يميز الإنسان من حيث إنه موجود يعرف هو «الذهن» من حيث إنه يتميز عن العقل، أو الحقيقة التى تقول إنه لا يفهم الحقيقة بصورة حدسية، وإنما يصل إليها بصورة تدريجية عن طريق عملية عقلية مركبة ينتقل العقل بواسطتها مما هو معروف إلى ما هو مجهول(٧). وبسبب الاختلافات الفردية التى تنشأ من طبيعة الناس الجسمية، فإنهم لا يمتلكون المواهب نفسها العقلية، وليسوا على استعداد جيد بصورة متساوية من جهة بلوغ المعرفة(٨)، وليس هناك أى يقين أن الأشخاص الأكثر موهبة من بينهم يمتلكون عادة الفراغ أو الوسيلة تحت رهن إشارتهم، لكى يكرسوا أنفسهم تمامًا لتعقب الحقيقة. وفضلاً عن ذلك، على الرغم من أن الشر الأخلاقى، الذى يتعرض له الإنسان باستمرار لا يفسد بصورة مباشرة ملكته الذهنية، أو يقلل قدرته على التعلم، فإنه يجعل اكتساب العلم أكثر صعوبة ومشقة عن طريق الفوضى التى يثيرها فى شهيته(٩)، وإذا سلمنا بالحدود الذاتية للعقل البشرى، والعوائق الخارجية التى لابد أن يتصارع معها فى بحثه عن المعرفة، فإنه ليس مما يدعو إلى الدهشة أنه حتى الفلاسفة يقعون فى خطأ، ويختلفون فيما بينهم. وإلى الحد الذى يعجزون عن بلوغ الحقيقة، فإن تعاليمهم تختلف أحيانًا عن الإيمان، بيد أن الواقعة تظل وهى أن الذهن نفسه لا يستطيع أن يبرهن على استحالة الوحى، أكثر مما يستطيع أن يبرهن على إمكانه الفعلى. إن أقصى ما يمكن أن يقال من وجهة نظر الإكوينى هو أن الحجج التى يذكرها الفلاسفة ضد الوحى الإلهى ككل، أو أى جزء منه، لا تقدم على الإطلاق أى دليل كهذا يكون العقل مجبرًا على أن يقبله(١٠).

على الرغم من أن الإكوينى نظر إلى الفلسفة الأرسطية على أنها التعبير الأكثر كمالاً عن الحقيقة الطبيعية، وعلى أنها الفلسفة الأكثر اتفاقًا مع حقيقة المسيحية، فإنه استطاع أن يوفق بين هذه الفلسفة والإيمان المسيحى تمامًا عن طريق تحويلها فى

المضمـون، وفى الروح. ولأغراض حالية ربمـا يمكن توضيح الطبيـعة الدقيقـة لهذا التحويل جيـداً عن طريق الواقـعة الـتى تقول إنه بيـنما لم يتـحـدث أرسطو على الإطلاق عن قانون طبيـعى، بل تحدث فقط عن حق طبيعى، فـإن الإكوينى نُظر إليه بوجه عام على أنه الشارح الكلاسيكى لنظرية القانون الطبيعى فى العالم الغربى.

المسيحية والسياسة: طبيعة نظام الحكم السياسى

إن حـجر الأسـاس لفلسـفـة الإكـوينى السـياسـيـة هى الفكرة الأرسطيـة عن الطبيـعة. فالإنسـان هو موجود سـياسى واجتـماعى[١١]، أكثر من كـل الحيوانات الأخرى. والمجـتمع المدنى شىء طبـيعى بالنسبـة له، ليس بوصفـه شيئًـا معطى عن طريق الطبيعة، بل بوصفه شيئًا يميل إليه بالطبـيعة، وضروريا بالنسبة لكمال طبيعته العاقلة. لقد وجد الإنسان، وهو أكثر نتاج الطبيـعة تميزا وجد نفسه فى العالم عاجزًا ومعدمًـا أكثر من أى حيوان آخر، إذ وجـد بلا حذاء، ولا ملبس، ولا سلاح. وبدلاً من ذلك زودته الطبـيـعـة بالعـقل، والكلام، واليـدين ، تلك الأشيـاء التى يسـتطيع بواسطتها أن يزود نفسه ويواجه حاجاته عندما تظهر[١٢]. ومع ذلك فحصول الفرد الواحد على مـا هو ضرورى لحيـاته مسألة تجـاوز قدراته. ولكى يبـقى الإنسان إبان السنوات التى تسبق تطور الذهن، واكتساب المهارات اليدوية، ولكى يعيش بصورة أكثـر ملاءمة فى سنوات مـتأخـرة، فلابد أن يعتـمد على المساعـدة التى يقدمـها له الآخرون.

إن المجتمع الأول الذى ينتمى إليه، والذى لا يستطيع أن يعيش بدونه أيضًا، هو الأسرة التى يكـون غرضهـا المحدد هو الحصـول على ضرورات الحـياة، وأن تكفل بالتالى حـفظ الفرد والنوع. وتتـجه كل الروابط المتنوعة التى تـشتمل عليـها ـ أعنى رابطة الذكر والأنثى، والوالدين والأبناء، والسيد والعبيد ـ إلى الغاية نفسها. والعلم أو الفن الذى يمتلك التدبير الملائم للأسرة، من حيث إن موضوعه هو الاقتصاد، أو تدبير المـنزل، الذى يعالج أساسًـا اكتـساب وتدبيـر هذه السلع، ولوازم المعيـشة من حيث إن أعضاء الأسرة يستخدمونها، أو يستهلكونها.

بيد أن الأسرة لا تستطيع وحدها أن تزود الإنسان بكل السلع المادية التى يحتاج إليها لحفظ بقائه وحمايته، ولا تستطيع أن تقود كل أعضائها إلى كمال الفضيلة. إن الوصايا الأبوية التى تعتمد بالنسبة لتأثيرها على الحب الطبيعى بين الأب والابن، تكفى فى العادة، لضمان أن الشباب ذوى العقل المتسامح يسلكون بصورة جيدة، ولكنها ذات استخدام محدود فى حالة النفوس الوضيعة، التى لا يكون للإقناع سوى سلطة ضئيلة عليها، أو لا يكون له سلطة عليها على الإطلاق، والتى تحتاج إلى الإجبار عن طريق الخوف من العقوبة(١٣). إن الرابطة البشرية التى تكون كافية بذاتها بحق، أى الرابطة الوحيدة التى تستطيع أن تكفل شروط الفضيلة، وإشباع كل حاجات الإنسان الدنيوية وطموحاته هى المدينة. فالمدينة هى العمل الأكثر كمالًا للذهن البشرى. وعلى الرغم من أنها طبيعية بصورة أقل من الأسرة بالنظر إلى صورتها كما يبرهن على ذلك الواقعة التى تذهب إلى أن بنيتها تبين تنوعًا من مجتمع إلى مجتمع آخر أكبر من بنية الأسرة، فإنها مع ذلك منظمة إلى غاية أكثر سموا وأكثر شمولاً، ومن حيث إنها مجتمع كامل، فإنها تضم كل المؤسسات الأخرى التى تستطيع الموجودات البشرية أن تكونها، بما فى ذلك الأسرة، التى تخضع غايتها لغايتها الخاصة، التى تكون الخير البشرى الكامل(١٤). ولا يستطيع الإنسان أن يبلغ كمال الحياة إلا بداخل إطار المجتمع المدنى، حتى إن الشخص الذى يعيش حياة وحيدة بعيدًا عن صحبة أقرانه إما أن يكون أقرب إلى البهائم التى لا تستطيع أن تصل إلى الكمال البشرى، أو أنه يعلو بالفعل على ذلك الكمال، ويحقق حالة من الاكتفاء الذاتى ويكون أشبه بالإله(١٥).

إن المدينة مثل الجسم البشرى الذى تقارن به باستمرار تتكون من كثرة من أجزاء متنافرة غير منسجمة، لكل واحد منها عمله الخاص أو وظيفته الخاصة. ولما كانت الانفعالات والرغبات تبعث فى الغالب الهمة والنشاط فى الجزء المفرد، فإنه من الضرورى أن تكون هناك سلطة واحدة فى المدينة مهمتها الملائمة هى أن تعتنى بخير الكل، وتدعم النظام والوحدة بين مكوناتها المتنوعة. إن السلطة السياسية هى العنصر المحدد للمدينة، أو «لصورتها» كما يسميها أرسطو عن طريق المماثلة

بمذهب المادة والصورة من حيث إنهما المبدآن المكونان للموجودات البشرية. إن المدينة بدون نظام حكم أشبه بجسم بدون نفس. وإلى الحد الذى يستطيع المرء أن يتكلم فيه عن المدينة، فهى لا تكون إلا مدينة بالاسم. وبالتالى فإذا كانت المدينة طبيعية، فإن السلطة السياسية التى لا يمكن الاستغناء عنها تكون طبيعية أيضًا من حيث إنها تقابل العبودية التى لا تكون عند الإكوينى والتراث المسيحى من قبله، مغروسة فى طبيعة الإنسان بما هو كذلك، بل تكون مغروسة فى طبيعة الإنسان الذى يقع فى الخطيئة(١٦). وتختلف السلطة السياسية عن العبودية فى أنها عبارة عن حكم الناس الأحرار لأناس أحرار، ويكون الخير هو هدفها بالنسبة لكل المواطنين، الذين يوجدون من حيث إنهم أناس أحرار لذاتهم. أما العبد، فإنه من جهة أخرى يوجد من أجل الآخر، ولا يُحكم لخيره الخاص، وإنما من أجل خير السيد.

وينجم عما قيل إن المدينة أكثر من مجموع أجزائها، وغايتها الكلية أكثر من مجموع المصالح الخاصة لأعضائها. حقا، إن هذه الغاية لا تختلف عن غاية الشخص الواحد؛ لكن لأن الشخص الواحد يعتمد على المدينة بالنسبة لتطوره التام؛ فإن غاية المدينة تفترض طبيعة خير عام، أعنى خيرًا، بينما يكون واحدًا من الناحية العددية، فإنه يشترك فيه كل مواطن من مواطنى هذه المدينة(١٧). وكما أن الكل أكثر أهمية من الجزء ويسبقه، من حيث إنه ينظم الجزء ولا يستطيع أن يوجد بدونه، فكذلك المدينة تسبق الفرد فى نظام العلة الغائية، وخيرها أسمى فى الكرامة، و«أكثر ألوهية» من خير كل فرد مأخوذًا بذاته(١٨). وقد يبدو ذلك منطويا على مفارقة للوهلة الأولى، ولكن ليس فيه تناقض أن نقول مع الإكوينى إن الخير العام للمدينة هو نفسه الخير الملائم للمواطن الفرد(١٩)، على الرغم من أنه ليس بوضوح الخير الخاص. ومن حيث إنه خير ملائم، فإنه موضوع ميل أقوى من الميل الذى يدفع المواطن إلى أن يبحث عن خيره الخاص. وهكذا يتفوق الخير العام بصورة طبيعية على الخير الخاص عندما يحدث صراع بينهما. ويفسر ذلك لماذا يضحى

الإنسان بنفسه فى حالات الضرورة القصوى بصورة تلقائية من أجل المدينة الطريقة نفسها التى يضحى بها باليد من أجل خير الجسم كله(٢٠).

إن الخير العام وغاية السلطة السياسية هو فى المحل الأول السلام، أو انسجام الأجزاء المختلفة التى ترتبط لكى تكون المدنية(٢١). ويوجد السلام عندما يكون كل جزء ملائمًا للكل، ويقوم بوظيفته بسهولة وانسجام داخله. بيد أن هذه الوحدة الأساسية، مع القدرة على مواجهة القوى التى تهدد بتدميره، لا تمثل إلا الشرط الأدنى الذى بمقتضاه يمكن أن تبقى. إنها الهدف الأدنى، وليس الأعلى، الذى تكرس له طاقاتها. وفضلًا عن البقاء المحض فإن المدينة تقوم بتطوير الحياة الخيرة، أو الفضيلة بين مواطنيها، من حيث إن ذلك هدفها(٢٢). وتكشف التجربة عن أن الناس فرادى أو بصورة جماعية ينجذبون إلى صنوف الخير؛ مثل الثروة، والمجد، والحرية، أو الفضيلة، التى يكون بعضها أكثر نبلاً بصورة واضحة من البعض الآخر. والهدف، أو الأهداف التى تسعى إليها مدينة معينة بالفعل يحددها بقدر كبير الناس الذين لهم القول الحاسم فى هذه المدينة، ويكونون بالتالى نظام حكمها. ونظام الحكم بهذا المعنى لا يكون سوى طريقة حياة مدينة ما مع إشارة معينة إلى الطريقة التى تتوزع بها السلطة السياسية داخلها(٢٣).وما يميز مدينة عن مدينة أخرى ويضفى عليها عظمتها أو نبلها الخاص هو بدقة نظام الحكم الذى تُحكم هذه المدينة بواسطته. وهكذا تظهر مشكلة أفضل نظام حكم، أو السؤال مَنْ الذى يحكم المدينة، بوصفه الموضوع المحورى للفلسفة السياسية.

ولما كان الناس يختلف بعضهم عن بعض فى نواحٍ كثيرة، ولاسيما من جهة قدرتهم على المعرفة والفضيلة(٢٤)، ولما كان الأدنى يخضع بالطبيعة لمن هو أعلى، فمن البديهى أن أفضل شخص هو الذى يحكم الآخرين، ولهذا فيجب توزيع مقاليد الحكم وفقًا للفضيلة. إن نظام الحكم الذى يكون مرغوبًا فيه لذاته بصورة كبيرة بسبب وحدة الغاية التى يكرس لها نفسه ونبلها، هو الملكية أو الحكم اللامشروط لشخص واحد حكيم من أجل الفضيلة. لكن إذا كانت الملكية المطلقة هى أفضل نظم الحكم العادلة من الناحية النظرية، فإنها أيضًا نظام الحكم الذى

يكون محفوفًا بالمخاطر العظيمة، وذلك بسبب السلطات الهائلة الممنوحة للملك، فإذا لم يكن شخصًا فاضلاً بصورة غير عادية، فإنه قد يصبح فاسدًا، ويتحول حكمه إلى الطغيان بسهولة الذى هو لأن كل الأشياء فيه متساوية، أسوأ أنواع الحكم، والذى يبتعد، بطبيعته، كثيرًا عن الصالح العام[٢٥]. وفضلًا عن ذلك، فإن معظم الناس لا يعترفون بسهولة بالفضيلة كما يعترفون بصفات أخرى أكثر وضوحًا، على الرغم من أنها أقل أصالة من الفضيلة مثل الثروة، أو المولد النبيل. ومن الملاحظ بصفة عامة أن الأشخاص الحكماء والفضلاء من الناحية السياسية لا يعرفهم الأشخاص الآخرون باستمرار، وربما لا يعرفونهم بوجه عام بأنهم كذلك، فالغالبية العظمى منهم ليس لديهم علم حقيقى بالحكمة أو الفضيلة[٢٦]. وليس من المباح القول بأنه يمكن إقناع الكثرة الحمقاء بأن تقبل شخصًا فاضلاً بصورة كاملة بوصفه حاكمها الوحيد؛ لأن المصالح التى يتوقع أنها تؤثر فيه قد تتعارض مع مصالحها الأقل نبلاً. وتتطلب وحدة المدينة إن لم يكن شيئًا آخر، أنه يجب أن توضع المزاعم المتصارعة للعناصر المتنوعة بداخلها فى الاعتبار، ويتم التوفيق بينها ضمن الحدود الممكنة. وفى كل الحالات، أو فى كل الحالات الفعلية لابد أن ترتبط متطلبات الحكمة والتفوق بمتطلبات الرضا والقبول. وهذا يعنى أن نظام الحكم المثالى هو الذى يُسمى لأغراض عينية، بنظام الحكم المختلط أو نظام الحكم الذى يضم بطريقة منسجمة، خصائص الملكية والأرستقراطية، والبولتيا. لقد استطاع الإكوينى بتدعيم هذا الحل الكلاسيكى النموذجى أن يشير إلى حل سابق مقدس؛ وهو البولتيا العبرية القديمة، حيث وازنت سلطة مجموعة من الشيوخ الذين تم اختيارهم من الشعب بوجه عام سلطة موسى وأتباعه[٢٧].

وقد كفل حكم القانون الذى أصبح فى الغالب ضرورة عملية بسبب الندرة المألوفة للأشخاص الحكماء، وصنوف الفساد التى تعرض لها الحكم عن طريق المرسوم الملكى، نقول كفل حكم القانون ثبات نظام الحكم هذا وفاعليته. ولما كان الأشخاص الحكماء ليسوا كثيرى العدد ، فمن السهل أن نجد قلة تستطيع أن تصوغ قوانين خيرة أكثر من أن نجد كثرة تستطيع أن تحكم فى الحالات الفردية. كما

أن المشرعين يكون لديهم وقت أكثر لكى يمعنوا التفكير، ويكونوا فى وضع أفضل لكى يضعوا فى اعتبارهم كل الأوجه المختلفة لمشكلة ما من الشخص الذى تواجهه الضرورة الدائمة لصنع قرارات فى الحال. وأخيرًا فإن حكمهم قد لا يغيم عليه انخراطه الشخصى فى القضايا التى يجب أن يسارعوا فى إبداء رأى فيها، من حيث إن القوانين مفترضة بصورة كلية وتخص أحداثًا مستقبلية(٢٨). إن القوانين هى الأداة المميزة فى السياسة، وترتبط بأعمال الإنسان كما ترتبط الكليات بالجزئيات. إن الحاكم يستطيع عن طريقها، أكثر مما يستطيع عن طريق أى فعالية أخرى أن يطور العدالة، والخير الأخلاقى بين المواطنين، إذ إن الفضيلة الأخلاقية تُكتسب بدقة، عن طريق تكرار تلك الأفعال التى يحددها القانون، أو عن طريق المعيشة العادية، والتربية، فى ظل قوانين خيرة(٢٩). ومن هنا تأتى أهمية التشريع الذى يفترض طابعًا معماريا، ويكوِّن الفعل الأكثر أهمية لفن السياسة(٣٠). ويبقى أن هذه القوانين مفروضة، ويعدلها الناس متى لزم الأمر. وباختصار إنها نتاج نظام الحكم الذى تنشأ فيه. وهكذا، فإننا نرتد إلى فكرة نظام الحكم من حيث إنه الظاهرة السياسية الأساسية، والموضوع الموجه للفلسفة السياسة.

وحتى الآن تبدو فلسفة الإكوينى السياسية متفقة بصورة جوهرية مع فلسفة أرسطو السياسية التى استمدت منها من الناحية الظاهرية. ومع ذلك فإن فحصًا أدق يكشف أن الإكوينى عندما أخذ تصور أرسطو الخاص بالطبيعة السياسية للإنسان، وتصوره الخاص بالحياة البشرية، قد عدَّلهما بعمق تحت تأثير المسيحية والرواقية، ونتيجة للدرجة العالية من الوضوح واليقين التى لصقها بفكرة أن الله هو المشرع فى كل من هذين التراثين. فلم يعد التفوق البشرى محددًا، أو محصورًا، عن طريق شروط الحياة السياسية. فعن طريق معرفة القانون الطبيعى يسلِّم مباشرة بالنظام العام للعقل، علاوة على النظام السياسى الذى ينتمى إليه بوصفه مواطنًا فى مجتمع معين. ويجد نفسه عن طريق المشاركة فى هذا القانون مع كل الموجودات العاقلة الأخرى عضوًا فى مجتمع كلى، أو فى مدينة كبيرة تحكمها العناية الإلهية، وتفوق

عدالتها، بصورة كبيرة، عدالة أى نظام حكم بشرى. ويبرز التعليم المسيحى والتومائى الذى يخضع وفقًا له النظام الطبيعى كله لنظام العناية الإلهية، أو القانون الإلهى، المفارقة التى تتضمنها وجهة النظر هذه بين أفضل نظام حكم بشرى والنظام الاجتماعى الكامل. وهكذا فإن أفضل نظام للحكم ليس ببساطة كما هى الحال عند أرسطو من عمل الإنسان، أو من عمل عقل عملى توجهه الفلسفة. إنه يرادف مملكة الله، وهو موجود بالفعل، أو يمكن بلوغه فى جميع الأزمنة عن طريق نعمة الله المخلِّصة. إن المجتمع المدنى ليس مسئولًا وحده عن شمول Totality الفضيلة الأخلاقية، ويرشده معيار أسمى لابد أن تطابقه الأفعال البشرية بصورة كلية. إنه يصبح جزءًا من كل أكثر اتساعًا يضم كل الناس، وكل المدن، وعن طريق هذه الواقعة الخالصة يفقد حالته المميزة من حيث إنه الأفق الوحيد الذى يحدد مجال نشاط الإنسان الأخلاقى، ويضع الأهداف التى يطمح إليها، ويحدد النظام الأساسى لأولوياته(٣١).

وتكشف الطريقة التى يقسم بها الإكوينى العلم الأخلاقى، والعلم السياسى من بين طرق أخرى عن الطابع الذى يفوق ما هو سياسى للنظرية التومائية. إن مؤلفه «**شرح للأخلاق**» ينحرف عن طريقه لكى يبين أن وحدة الأسرة، أو وحدة المدينة ليست وحدة عضوية، وإنما هى وحدة نظام فقط، ويبين بالتالى أن أعضاء هذه المجتمعات يحافظون على مجال من الفعل يختلف عن مجال الكل. ويستنتج الإكوينى من هذه الملاحظة نتيجة تقول إن الأخلاق، والاقتصاد، والسياسة، لا تكوِّن علمًا واحدًا يتألف من أجزاء ثلاثة، وإنما تكون ثلاثة علوم منفصلة، ومتميزة على الخصوص، وبالتالى يخلع على كل من الأخلاق والاقتصاد استقلالاً ذاتيا لا يمتلكانه فى الترتيب الأرسطى(٣٢). ويجد هذا التعليم توازيًا مهما فى مناقشة الإكوينى للحق الطبيعى الذى يكون جزءًا من رسالته فى العدالة الجزئية، ويتبع تراث محامى الألب والرومان الذين عالجوا الحق الطبيعى بوصفه تقسيمًا لحق خاص، بدلاً من أن يتبع تراث أرسطو، حيث تم التصدى تمامًا لمسألة الحق الطبيعى داخل سياق العدالة القانونية(٣٣). ويلاحظ الإكوينى فى مناقشته لاستعداد المواطن

الفاضل لأن يتخلى عن حياته من أجل وطنه، أن هذا الفعل هو موضوع الميل الطبيعى، إذا كان الإنسان بطبيعته جزءاً من المجتمع الذى يضحى من أجله(٣٤). ولابد أن نعنى بهذه الملاحظة أن علاقة الإنسان بمجتمع مدنى معين، من حيث إنه يتميز عن مجتمعات أخرى ليست طبيعية وإنما هى مكتسبة. وعلى الرغم من أن الإكوينى يتفق مع أرسطو فى أن الإنسان الذى ينعزل عن المجتمع، وشئون أقرانه إما أن يكون أعلى من الإنسان، أو أقل من الإنسان، فإن مثاله الخاص بالشخص الأسمى الذى يفوق كماله حدود المجتمع المدنى ليس هو مثال الفيلسوف الذى كان يدور بخلد أرسطو، وإنما هو مثال القديس أنطونى، وهو زاهد فى القرن الثالث اشتهر بمعارضته للفلسفة من بين أشياء أخرى(٣٥). وأخيراً لكى نذكر مثالاً واحداً آخر فقط، فإن الإكوينى يفسر قول أرسطو أن الفضيلة الأخلاقية لها صلة بنظام الحكم بأنه يشير إلى الخيرية النسبية للإنسان من حيث إنه مواطن، ولا يشير إلى خيريته المطلقة من حيث إنه إنسان. إذ يُفترض أن الخيرية المطلقة لا تنفصل عن الحكمة العملية، التى يعرف كل شخص بصورة طبيعية مبادئها الأولى، ويفهمها باستقلال عن نظام الحكم السياسى(٣٦). وفى ظل هذه الظروف تفقد فكرة نظام الحكم الأفضل، من حيث إنه الشرط الأولى والذى لا يمكن الاستغناء عنه لسعادة الأفراد والمدن أهميتها القصوى مثلما تفقد الفلسفة السياسية أهميتها، التى يعتمد على توجيهها نظام الحكم الأفضل بالنسبة لتحققه الفعلى.

الفضيلة الأخلاقية والقانون الطبيعى

يمكن تمييز كل من الأساس النظرى والمضامين العملية للموقف التومائى بوضوح فى معالجة الإكوينى للفضائل الأخلاقية. وقد توصف هذه المعالجة بأنها محاولة لبيان كيف يسلك الإنسان على هدى ماذا عساه أن يكون، أو على هدى طبيعته العاقلة. إنها من حيث هى كذلك تلجأ مباشرة إلى مبادئ ليس موطنها الأصلى العلم الأخلاقى، وإنما هى بالأحرى مستمدة من العلم الطبيعى الذى تنتمى إليه بصورة ملائمة(٣٧). وهكذا فإنها تفترض من جانب القارئ فهماً محدداً لطبيعة

الإنسان، ولغايته الطبيعية، من حيث إن العقل النظرى التأملى يفهمهما. إنها تمثل إذا تحدثنا بوجه عام جانبًا مذهبيا، أو بصورة أدق جانبًا استنباطيا أكثر من معالجة أرسطو.

يتضح الاختلاف بين المؤلفين إلى حد ما، من كتاب الإكوينى «**شرح على الأخلاق**» ففى الكتاب الثانى حتى الكتاب الخامس من «**الأخلاق**» يدرج أرسطو إحدى عشرة فضيلة أخلاقية فى قائمة بدون إشارة دقيقة إلى سبب النظام الذى قُدمت فيه، وهناك مجهود ضئيل، أو لا يوجد، لربط هذه الفضائل بالنفس البشرية وأجزائها المختلفة. وتظل مناقشته مقتصرة على خطة الفضيلة الأخلاقية، وتحصر نفسها فى توضيح ظواهر أخلاقية كما تبدو لأشخاص كرماء من حيث إنهم يتميزون عن الفلاسفة. إن خطابها النموذجى هو «الشخص المهذب» أو الشخص ذو العادات الأخلاقية والآراء الخيرة الذى يسلم بالكرامة، ولا يقتنع بالسمو الذاتى للحياة الأخلاقية على الحياة اللاأخلاقية. إن هدفها الصريح هو أن توضح ما يعرفه الإنسان كريم الأصل، دمث الأخلاق من قبل بطريقة غامضة، ويقبله على أساس تجربته الخاصة، وتربيته، ولكن دون أى وعى حقيقى بفروضها النظرية. وبناء على هذا الغرض العملى البارع، فإنها تبتعد عن أى إشارة واضحة إلى المقدمات النظرية التأملية التى ترسخ فيها الأخلاق فى النهاية، ولكن التى لا تكون معرفتها سوى مساعد للشخص الذى يهتم اهتمامًا كبيرًا بالممارسة الفعلية للفضيلة أكثر من أن يهتم بفهم دقيق لأسسها فى الطبيعة البشرية. وكما أن المرء يستطيع أن يكون نجارًا جيدًا دون أن يدرس علم الهندسة، فكذلك يستطيع أن يكون شخصًا خيرًا دون أن ينهمك فى دراسة علمية للأفعال البشرية. ويمكن أن نضع المسألة ببساطة، فنقول إن السؤال كله الذى ينشأ هو: ماذا عساه أن يكون الشخص الخير؟ ولماذا لا يكون المرء شخصًا خيرًا؟ والإجابة التى نقدمها لهذا السؤال تستمد تدعيمها الأساسى من دليل يقول إن الأخلاق تتحقق فى ذهن الإنسان الذى تصبح الخيرية الأخلاقية طبيعة ثانية له إن جاز التعبير، وليس من المعرفة التى نحصلها عن طريق بحث

فلسفى للإنسان من حيث إنه موجود طبيعى. ويبلغ التفسير كله ذروته فى وصف للشهامة والعدالة، الفضيلتين العامتين اللتين تجملان ـ أو تحددان ـ كمال الإنسان من حيث إنه فرد، ومن حيث إنه موجود اجتماعى أيضًا.

يتجاوز تفسير الإكوينى للأقسام المناظرة لكتاب «**الأخلاق**» ما تم تأكيده بصورة واضحة، أو ما يحتوى عليه، بصورة ضمنية فى النص عن طريق بيان الأسباب التى تبرر منهج الإجراء عند أرسطو. إن الشجاعة والاعتدال يمتلكان ما يسميه الإكوينى بالانفعالات الأولية، من حيث إنها مادتهما المناسبة، مثل: الغضب، والشهوة. ثم تأتى الفضائل التى ترتبط بالانفعالات الثانوية التى قد ترتبط بخيرات خارجية وصنوف من الشر، أو بأفعال خارجية. وينتمى إلى المجموعة الأولى الحرية، والسخاء، اللذان ينظمان استخدام الثروة، أى الفضائل التى ترتبط بالمجد، التى يكون من أهمها الشهامة، والاعتدال. وينتمى إلى المجموعة الثانية الصداقة، والاستقامة، والشهادة المدنية. ويتبع هذه الفضائل بدورها العدالة التى تكون مادتها الأفعال الخارجية نفسها، من حيث إنها تقابل الانفعالات الداخلية التى تهتم بها كل الفضائل السابقة، ويجد الترتيب الذى يضع فيه أرسطو هذه الفضائل أساسه العقلى فى الواقعة التى تقول إن الانفعالات الأولية التى تعالج الخيرات التى ترتبط بصورة مباشرة بحفظ الحياة، أو بالشرور التى تهدد تدميرها وتحطيمها تتقدم على الانفعالات الثانوية التى تهتم بخيرات أقل حيوية، وأيضًا فى الواقعة التى تقول: لأن الأفعال تنشأ فى الانفعالات، فإن معالجة الانفعالات تسبق بصورة معقولة معالجة الأفعال(٣٨). ومع ذلك قد يندهش المرء إلى أى مدى يحترم تفسير الإكوينى «العلمى» بغض النظر عن أهميته الذاتية، منحى نص أرسطو. ويؤدى التمييز الذى يقيمه بين الانفعالات الأولية، والانفعالات الثانوية، إلى تقدير أكبر للشجاعة والاعتدال، على حساب الفضائل الأخرى الأكثر روعة، غير أنها ضرورية وعامة بصورة أقل، مثل السخاء، والشهامة، اللتين تؤخذان على أنهما إحدى الركائز الرئيسية لمناقشة أرسطو للحياة الأخلاقية. وما هو أكثر أهمية، هو أن التفسير المقترح يدخل إلى المناقشة مبدأ تحليليا غريبًا، إن لم يكن على فكر أرسطو، فإنه

على الأقل على الطريقة الخاصة التي يتم بها الاقتراب من المسائل الأخلاقية في كتاب «**الأخلاق**».

وتثبت رسالة الإكويني في كتابه «**الخلاصة اللاهوتية**» صحة النتيجة نفسها بطريقة أكثر براعة ولفتًا للانتباه؛ حيث يتم التخلي عن التصنيف الأرسطي تمامًا لصالح القالب الأفلاطوني ـ الرواقي المعدَّل الذي يرد كل الفضائل الأخلاقية إلى الفضائل الأربع الأساسية وهي: التواضع، والشجاعة، والعدالة، والفطنة(٣٩). وترتبط كل فضيلة من هذه الفضائل بقوة أو بأخرى من قوى النفس تحددها، وتكمل عملياتها. التواضع يمتلك الجزء الشهواني، أو الجنسي من حيث إنه موضوعه، والذي يدخل فيه نظام العقل عن طريق فرض صنوف الردع المناسبة على رغبة الإنسان في المتعة التي ترتبط بحاستي اللمس والذوق. أما الشجاعة فهي الفضيلة التي تصحح الجزء النشط، أو سريع الغضب، وتمكن الإنسان من أن يتغلب على المخاوف التي خلافًا لذلك قد تمنعه من السعي نحو الخير العقلي. أما العدالة فيجب أن توجد في الإرادة، وتنظم كل جانب من معاملات الإنسان مع الآخرين. إن كل هذه الفضائل الثلاث تأمر الإنسان بصورة ملائمة بأن يتجه إلى غايته الطبيعية أو الخير الذي يمليه عقله. بيد أنه يجب على المرء إلى جانب ميله إلى الغاية الصحيحة، أن يكون قادرًا على الاختيار، وتحديد الوسائل التي تنقلها. وهذا هو دور الفطنة، التي هي فضيلة عقلية من حيث إنها تمتلك عقلاً من حيث إنه موضوعها، غير أنها تكون متضمنة أيضًا بين الفضائل الأخلاقية من حيث إن ممارستها الملائمة تتوقف على تصحيح الشهوة عن طريق الفضائل الثلاث السابقة.

وتوضع كل الفضائل الأخلاقية الأخرى تحت واحدة، أو أخرى من هذه الفضائل الأربع العامة إما بوصفها أجزاء ذاتية، أي أجزاء ممكنة أو أجزاء متكاملة. والأجزاء الذاتية هي الأنواع المتنوعة التي تنقسم إليها فضيلة معينة بناء على المادة التي تعالجها. إذ إن فطنة الحاكم مثلاً تفوق فطنة الرعية البسيطة، وتختلف عنها

بصفة خاصة فى أنها تمتد إلى الصالح العام للمدينة كلها، أو المملكة كلها، على الرغم من أن كلتيهما تحقق تعريف الفطنة، الذى تكوِّنان منه صورتين متميزتين وكاملتين(٤٠). إن الأجزاء الممكنة هى تلك الفضائل التى تعالج بعض الأفعال الثانوية، أو مادة الفضيلة الرئيسية، ولا تحتوى فى ذاتها، بالتالى على الماهية الكاملة لتلك الفضيلة أو قوتها، كما هى الحال مثلاً مع الحرية والصداقة، اللتين لا تقع مادتهما داخل المجال العام نفسه، لأن لها صلة بالتنظيم الصحيح لعلاقات المرء مع الآخرين، بينما لا تتواجد مع مادة العدالة(٤١). أما الأجزاء المتكاملة فهى ليست فضائل كاملة فى ذاتها، وإنما تمثل العناصر المتنوعة التى تساهم فى تكوين فضيلة كاملة. وهكذا يكون التذكر، والقدرة على الإبداع، والحذر، والحيطة، وما شابهها مكونات ضرورية لفعل واحد وكامل من الفطنة(٤٢). وبهذه الطريقة توجد قائمة مكونة بصورة تدريجية من فضائل أخلاقية تكون مستوفية، ومغروسة بوضوح فى تحليل نظرى لطبيعة النفس البشرية وأجزائها.

إننا نفهم الدلالة الكبرى للعمل التحليلى الذى قام به الأكوينى، إذا رجعنا إلى تأمل الصعوبة الخاصة التى أثارها المذهب الأرسطى عن الفضيلة الأخلاقية بوصفها وسطًا بين طرفين(٤٣). ولما كانت الأفعال البشرية قد تحيد عن معيار العقل إما عن طريق إفراط أو نقص، فإن السلوك الفاضل، أو العاقل يتطلب ضرورة تجنب كلا الطرفين، ويجب ملاحظة الوسيلة الصحيحة فى جميع الأوقات. إن الوسيلة التى نتحدث عنها تتصل فى الغالب بالذات، أو بالفاعل، ولا يمكن التأكد منها إلا بالرجوع إلى الظروف الفردية لفعل معين، بما فى ذلك الفاعل نفسه. فالعقل يخبرنا مثلًا، أن الغذاء والمشرب ضروريان للحياة، بيد أنه لا يستطيع أن يعين بأية طريقة، سوى بالطريقة الأكثر عمومية، كم يأكل ويشرب هذا الشخص أو ذاك. فما يكون كثيرًا جدا بالنسبة لشخص ما قد لا يكون كافيًا بالنسبة لشخص آخر، والعكس صحيح؛ وما يكون ملائمًا فى ظل ظروف معينة، أو فى وقت معين، قد لا يكون ملائمًا، ويستحق اللوم من الناحية الأخلاقية فى لحظات أخرى، وفى ظل مجموعة مختلفة من الظروف. وقد يستطيع المرء أن يتصور بسهولة موقفًا قد توصى فيه الفضيلة نفسها بأن يفعل المرء بطريقة تناقض المعايير السائدة، أو المستحسنة بوجه

عام للسلوك. ومع ذلك ينشأ في الحال تساؤل بالنسبة للمبدأ الذي على هداه لابد أن يؤخذ قرار من هذا النوع. إن ما يميز منظور أرسطو التجريبي أن مناقشته لهذه المشكلة لا تشير إلى أي معيار خارج ميدان الأخلاق، أو لا تشير إلى أي غاية تجاوز ما هو أخلاقي، قد يتجه إليها المرء لكي يبرر التحولات العارضة عن القاعدة العامة. إن كتاب «**الأخلاق**» لا يؤكد بوضوح أن وسيلة العقل هي الوسيلة التي يحددها الشخص الفطن الذي يكون القانون من حيث إنه كذلك، داخله. لكن على الرغم من أن هذا الحل قد يُعتبر كافيًا بالنسبة لأغراض الفعل، فإنه يترك بوضوح شيئا ما يُرغب فيه من وجهة نظر نظرية، ويحتج بالحجة التي هي موضع الخلاف، لأنه لا يفعل سوى أنه يفترض أن الوسيلة الصحيحة هي الوسيلة من حيث إن شخصًا فطنًا هو الذي يقررها، وهو نفسه يُعرف بأنه شخص يختار عادة الوسيلة الصحيحة(٤٤).

ويصطدم المرء بالصعوبة نفسها إذا فحص نظرية أرسطو عن الحقيقة العملية. فالحقيقة العملية بمعناها الكامل، أو من حيث إنها تشير إلى الفعل في موقف معين، ليست هي المادة الوحيدة للمعرفة. فهي تستلزم أن لا يضع المرء في اعتباره طبيعة فعل معين فحسب، بل أيضًا الظروف المتنوعة التي تحيط به. بيد أن هذه الظروف لا حصر لها، ومن المستحيل تقديرها بدقة. وإذا اضطر المرء لكي يسلك سلوكًا فاضلاً، إلى أن يعرف كل الظروف التي ترتبط بأفعاله، فإنه لن يكون قادرًا على أن يتحرك على الإطلاق، أو يكف عن الحركة. وينجم عن هذا أن الحكم العملي أو الفطن، قد يكون خاطئًا من الناحية الموضوعية، ومع ذلك يكون صحيحًا من الناحية الأخلاقية. إن الشخص الذي يقدم عن طريق الخطأ وبدون أي إهمال من جانبه الدواء الخاطئ لمريض ما، إنما يقوم بفعل خير من الناحية الأخلاقية حتى على الرغم من أن ضررًا خطيرًا قد ينتج عنه. والواقع أنه حتى إذا كان من الممكن تقديم تقييم كامل، ودقيق للوقائع الموضوعية لموقف عيني فلن يكون ذلك كافيا لضمان السلوك الأخلاقي لفعل المرء. إن الفضيلة الحقيقية تستلزم أن يسعى المرء نحو الخير بناء على

حالة الخير، وليس بناء على حالة التفكير فحسب. إنها تستلزم من جانب الفاعل رغبة عادية فى الخير كما يبدو، ويُعرف بالنسبة له. إن الأسئلة التى تجذب انتباه الشخص الأخلاقى ليست أسئلة يمكن أن تثار بطريقة موضوعية خالصة ومنفصلة؛ لأنها لا تنفصل عن السائل، وتستعصى الإجابة عنها على التحليل عن طريق العقل وحده. وإذا قرنا ذلك بكلمات مختلفة قليلًا، فإننا نقول إن صدق الحكم العملى إنما يُقاس عن طريق اتفاق العقل مع الشهوة المعدَّلة أو المصححة، من حيث إنه يقابل صدق الحكم النظرى، الذى يقاس عن طريق اتفاق العقل مع ما هو كائن، أو مع موضوعه. لكن إذا كان الأمر هكذا، فإن الحجة كلها تبدو، كما يشير الإكوينى بحق، أنها دائرية مرة أخرى. لأن الحقيقة، أو العقل السليم يعتمد على اتفاق فعل معين مع الشهوة المعدَّلة أو المصححة، وهى نفسها تحددها الواقعة التى تقول إنها تتفق مع العقل السليم(٤٥).

كما أن محاولة الإكوينى لحل هذه المشكلة المزدوجة توضح من ناحية أخرى ما كان على أحسن الفروض ضمنيًا فقط عند أرسطو. وعلى الرغم من أن الإكوينى قد أشار إليها فى كتابه «**شرح على الأخلاق**»، فإنها تجد تعبيرها الأكثر تفصيلًا وكمالًا فى الرسالة الشهيرة عن القانون فى «**الخلاصة اللاهوتية**»(٤٦). إن أصالتها تفترضها الواقعة التى تقول إن هذه الرسالة ليس لها مرادف عند أرسطو، وتعتمد بالنسبة لعظم جوهرها على نظريات القانون الطبيعى المبكرة عند شيشرون وأوغسطين. وباختصار إنها تكمن فى بيان أنه، بينما يكون صحيحًا أن اختيار الوسيلة للغاية هو عمل العقل، فإن الغاية التى يتعقبها الإنسان من حيث إنه موجود أخلاقى تُنسب إليه عن طريق الطبيعة، وتكون متضمنة من قبل فى رغبته الفطرية فى تحقيق هذه الغاية. ولابد أن تُفهم الطبيعة بدقة بأنها المبدأ الذاتى لميل محدد وضرورى، أو كما يعرفها الإكوينى فى موضع آخر، بأنها مشاركة فى الفن الإلهى الذى يجب أن تفعل بواسطته حتى الموجودات غير العاقلة بطريقة تطابق العقل(٤٧). ولما كان الإنسان نفسه موجودًا طبيعيًا، فإنه يوجد فيه بصورة تسبق أى

ترو ميل لوجوده كله نحو الغاية، أو الغايات التى ينظمها بطريقة مطردة، كما هى الحال فى كل الموجودات الطبيعية الأخرى. ولذلك فإنه يبحث بصورة طبيعية من حيث إنه جوهر، عن حفظه وبقائه الخاص، ويشارك من حيث إنه حيوان الحيوانات الأخرى فى رغبة طبيعية فى حماية الأبناء وتربيتهم، ويميل بصورة طبيعية، من حيث إنه موجود عاقل، إلى تلك الخيرات البشرية مثل الحياة السياسية ومعرفة الحقيقة(٤٨).

ولما كان الإنسان مزودًا بالعقل، فإنه يشارك بصورة أكثر كمالًا من كل الموجودات الطبيعية الأخرى فى نظام العناية الإلهية. وهو يدرك على نحو مباشر عن طريق المعرفة التى يمتلكها عن غايته، وعن الميول الطبيعية التى تكشف عن وجودها المبادئ العامة التى تحكم سلوكه. وتكوِّن هذه المبادئ، من حيث إنها تعاليم للعقل العملى «قانونًا» تعلنه الطبيعة نفسها، ويمكِّن الإنسان من أن يميز بين الصواب والخطأ، ويقوم بوصفه المعيار المنزه عن الخطأ لخيرية أو شرية أفعاله(٤٩). وتكون قواعده الأكثر عمومية موضوع حالة خاصة يسميها الإكوينى بالضمير، أو بصورة أكثر ملاءمة، ملكة معرفة المبادئ الأخلاقية، والذى يوازى حالة المقدمات الأولى، والواضحة بذاتها، التى تنتقل منها كل البراهين فى النظام النظرى التأملى(٥٠).

إن الاستخدام الوحيد لكلمتى «الضمير» و«ملكة معرفة المبادئ الأخلاقية» اللتين لم تردا عند أرسطو، ولكنهما وردتا بالأحرى فى التراث اليونانى القديم، والتراث المسيحى الأول، وانتقلت عن طريقهما إلى كتاب العصور الوسطى، دليلاً على النكهة اللاأرسطية للتعليم التومائى فى هذا الموضوع. ومع ذلك فهناك الكثير. فلما كانت القوانين الأخلاقية التى نتحدث عنها تُعد قوانين بالمعنى الدقيق والملائم للفظ، فإنها تتخذ طابعًا ملزمًا لا تمتلكه عند أرسطو والتراث الفلسفى بوجه عام. لأن القانون الطبيعى لا يوصى، أو لا يشجع على أفعال معينة بوصفها أفعالًا نبيلة ذاتيا أو وضيعة، فإنه يأمر بهذه الأفعال أو يمنعها تحت ألم العقاب إن لم يكن فى هذه الحياة، فعلى الأقل فى الحياة الأخرى. ولذلك فإنه يفترض بوضوح الخلود الشخصى للنفس البشرية، ووجود إله يعرف معرفة شاملة، وقوى كل القوة، يحكم العالم بحكمة، وإنصاف، وتكون كل الأفعال البشرية فى نظره تستحق التقدير، أو

تستحق العقاب[٥١]. وأى مخالفة لقوانينه لا تتم إلا عن ترك العقل، أو نقص بسيط للذوق؛ إنها تحمل علامة الإساءة ضد الله، الذى يشرع القانون الطبيعى ويكفله؛ والذى يوقع الجزاءات الخارجية على المذنب وفقًا لخطورة الإساءة، إلى جانب أنه يفقد تلك الخيرات الداخلية مثل السعادة والفضيلة التى يحرم نفسه منها[٥٢]. وتكتسب حياة الإنسان الأخلاقية كلها داخل هذا السياق توجهًا جديداً بصورة مميزة؛ أى أنها لا تُفهم عن طريق الكمال البشرى، أو الإنجاز البشرى فقط، وتصبح فى آخر الأمر مادة للإرادة، والانقياد المعترف بالجميل لقانون مبرر إلهيا وملزم بصورة مطلقة.

وقد يضاف أن القانون الطبيعى لا يمد فحسب بالمعايير الأكثر عمومية للسلوك البشرى أو بالأساس الراسخ الذى لا يتزعزع الذى تقوم عليه معرفة الإنسان بالنظام الأخلاقى. إنه يمثل القاعدة الأولى للعقل بين الناس بيد أنه غير كاف على الإطلاق. ولا يعرف كل شخص بدون استثناء سوى مبادئه الأسمى، على الرغم من أنها واسعة باستمرار حتى إنها تكون ذات استخدام مباشر فى توجيه أفعال المرء. ولذلك يجب أن يكمله قانون آخر يتم التوصل إليه عن طريق المجهود البشرى، والمهارة البشرية، ويُسمى لهذا السبب بالقانون البشرى. وتُستمد قواعد القانون البشرى نفسها من القانون الطبيعى، إما عن طريق تحديدات معينة لقاعدة عامة، أو عن طريق نتائج من مبادئ لا يمكن البرهنة عليها. إن القانون الطبيعى مثلاً يفرض أنه ينبغى تعظيم الله وعبادته؛ غير أن العبادة الإلهية تتضمن أداء أفعال معينة، أو شعائر قد تختلف وفقًا للزمان والمكان، ولابد أن يحددها العقل البشرى. وبالمثل يستدل العقل من المبدأ العام الذى يقول إنه يجب على المرء أن يكف عن إلحاق الأذى بالآخرين، على أنه يجب عليه أن لا يقتل، ولا يسرق، ولا يرتكب الزنا[٥٣].

ولاداعى للقول إن هذه المبادئ لا تحمل كلها الدليل نفسه أو تجلب الضرورة نفسها. ففى معظم الحالات يتحدد طابعها الكلى عن طريق «تشويه»، أو الإمكان المفرط للمادة التى تعالجها بصورة لا تقل عن طريق النقص النسبى للطبيعة البشرية وعدم ثباتها. إن الأفعال البشرية تتضمن باستمرار جزئيات، وقد تتأثر أخلاقياتها

بأى ظرف من الظروف التى لا تعد ولا تحصى التى تحيط بها وتلازمها. وتتطلب العدالة فى العادة أن يعود موضوع مستعار، أو مودع إلى صاحبه، غير أن ذلك لا يعنى أن المرء ملزم أخلاقيا بأن يُسلم شحنة من الأسلحة لشخص ينوى أن يخون وطنه. وفضلاً عن ذلك، ليس فى وسع كل الناس أن يكون لهم درجة الفضيلة نفسها، أو الكمال الأخلاقى، سواء بسبب السن، أو الاستعداد الطبيعى، أو العادات المكتسبة من قبل. فالمبدأ الأخلاقى الذى يفرض متطلبات مستحيلة، وبالتالى غير معقولة على ذات معينة، أو مجموعة من الذوات، لابد أن يتغير لكى يناسب الموقف الذى يُطبق فيه(٥٤). وكلما كان المبدأ جزئيا، فإنه يصبح أكثر تغيرًا، وأقل يقينًا. ولهذا السبب يقدم العلم الأخلاقى، خلافًا للعلم الطبيعى، يقينًا أقل، ولابد أن يقتنع ببيان الحقيقة بصورة تقريبية، وبإيجاز(٥٥).

ومن ثم، فإن السؤال الحاسم، والقضية الحقيقية بين الإكوينى وأرسطو، ليس عما إذا كانت المبادئ الأخلاقية تخضع للتغير، ولكن عما إذا كانت هناك أى مبادئ لا يُسمح للمرء بأن يحيد عنها على الإطلاق، وتُبقى على طابعها الملزم حتى فى المواقف الأكثر تطرفًا. وبينما يقرر أرسطو بوضوح أن كل قواعد الحق الطبيعى متغيرة(٥٦)، فإن الإكوينى يميز بين القواعد العامة أو الأولية للقانون الطبيعى التى يجب أن يذعن لها كل الناس فى جميع الأزمنة، وقواعدها الملائمة أو الثانوية التى تخضع لتنوعات تفرضها الظروف. وتختلف القواعد الأولى عن القواعد الثانية عن طريق درجتها العالية من إمكان المعرفة، وقربها الأكبر من غاية الإنسان الطبيعية. وهذه هى الحال بالنسبة للأوامر ضد القتل، والزنا، والسرقة، التى لا تسمح باستثناءات بشرية، والتى لا يمكن أن يعفى منها سوى الله وحده فى حالات معينة، كما فعل عندما أمر «إبراهيم» بأن يذبح ابنه «إسحق»(*). وينتمى إلى هذه المقولة الخاصة بقوانين صحيحة بصورة كلية كل قواعد الوصايا العشر - بما فى ذلك الأوامر ضد الوثنية والشرك، وانتحال اسم الله - التى لا يلغيها القانون الجديد(٥٧)، خلافًا للقواعد الرسمية والقضائية للعهد القديم.

(*) من المعروف أن التضحية فى الإسلام كانت بإسماعيل وليست بإسحق (المراجع)

والتمييز نفسه بين القواعد الأولية والثانوية مُسلَّم بصحته فى تناول الإكوينى للقضية الخلافية الخاصة بإمكان تبرير، أو غفران الأفعال اللاأخلاقية التى تؤدى تحت إجبار وإكراه. لقد ترك أرسطو المسألة بالقول بوجه عام بأنه «ربما» تكون هناك بعض الأفعال الكريهة التى لا يقبلها المرء حتى لو كلفته الموت بعد صنوف العناء الأكثر خوفًا، وينهى مناقشته بالعبارة الغامضة التى تقول «يُمنح الثناء، واللوم لأولئك الذين يستسلمون للإجبار والإكراه، وأولئك الذين لا يستسلمون له»(٥٨). ويفسر «ابن رشد» فى شرحه على هذه الفقرة، تقرير أرسطو الذى يتصل بالواقعة التى تقول إن الإنسان الذى يستسلم للقوة قد يُلام فى مكان ما، غير أنه قد لا يُلام فى مكان آخر، كما لو كان يفترض أنه عندما يُعذب شخص ما جسميا أو أخلاقيا مما يفوق التحمل البشرى العادى، فإن التمييز بين الأفعال الصائبة، والأفعال الخاطئة، يصبح على العموم مسألة من مسائل القانون الوضعى(٥٩). ويفسر الإكوينى من جهة أخرى كلمة «ربما» بمعناها البلاغى وليس بمعناها الحرفى. فهو يقرر بالتأكيد أنه يجب ازدراء أفعال معينة تمامًا، ويستشهد تدعيمًا لوجهة النظر هذه بمثال القديس لورانس، الذى تحمل الموت عن طريق النار(*)، بدلاً من أن يضحى للأوثان. ويأخذ بالتالى ملاحظة أرسطو الختامية على أنها لا تعنى أنه قد يُصفح عن ضحية الإجبار والإكراه أحيانًا، أو قد يُرحم ببساطة كما أشار أرسطو، وإنما تعنى أنه لم يستطع على الإطلاق أن يفلت من اللوم أو التوبيخ(٦٠).

ولما كان القانون الذى يحرم هذه الأفعال يجسد قصد المشرع، كما يجسد الصالح العام للمجتمع الذى يتجه إليه هذا القصد أساسًا، فإنه لا يمكن أن يُطرح نظرًا إلى أن المشرع نفسه سمح بالتعدى عليه باسم قانون أسمى إذا كان يعرف الظروف غير المتوقعة التى تجعل ملاحظته غير مرغوب فيها فى موقف معين(٦١). وبالتالى يمكن تطبيق المبادئ الأكثر عمومية للقانون الطبيعى على المجتمع البشرى

(*) القديس لورانس كان شماسا فى الكنيسة مساعدا للبابا سكستوس الثانى قبض عليه الرومان وحكموا بإحراقه، فألقى به فى النار حيا عام ٢٥٨. يُحتفل بعيده فى ١٠ أغسطس. راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثانى ص٣٠٤ (المراجع).

بصورة مباشرة، ويجب ألا تُخفف لكى تصبح فعالة. إن الإمكان الخالص الذى يقول إن الصالح العام، أو حفظ المجتمع يجبر المرء أحيانًا على أن يسلك بطريقة تناقض هذه المبادئ، يُستبعد فى الحال، وباستمرار. فهناك انسجام ضرورى وأساسى بين متطلبات العدالة، ومتطلبات المجتمع المدنى. والنظام الاجتماعى الكامل يوجد، أو يمكن أن يوجد بالفعل وليس بالكلام فقط. إذ لا يتم الاقتراب من العدالة بالمعنى المطلق عن طريق العدالة المدنية فقط، بل تتفق معها بالفعل. وعلى هذا الأساس يتحول كمال الإنسان، من حيث إنه فرد، لكى يتحد مع كماله من حيث إنه مواطن(٦٢).

وبالتالى تكتسب العدالة المدنية والشجاعة الفضيلتين الأكثر ارتباطًا بخير المدينة وضعًا جديدًا أكثر نبلاً. إن الخلاف بين العدالة والشهامة يحسم لصالح العدالة، التى تظهر بوصفها أسمى الفضائل الأخلاقية بصورة مطلقة(٦٣). واستطاع الإكوينى للسبب نفسه أن يزيل الغموض الذى يلازم معالجة أرسطو للشجاعة، وأن يتحدث، بصراحة عن الشجاعة بوصفها تلك الفضيلة التى تهتم، فضلًا عن ذلك، بالموت الذى يواجهه المرء وهو يدافع عن وطنه(٦٤). والحل المنسجم الذى يقترحه لمشكلة المجتمع المدنى يتخلص من الحاجة إلى أكاذيب نبيلة، ويحل قبول إله واحد حقيقى، يصبح هو نفسه ضروريا للقانون الطبيعى محل الإيمان الأكثر زيفًا، ولكنه نافع، بآلهة المدينة. ومن الآن فصاعدًا يمكن أن تحكم الحكمة دون لجوء إلى الكذب والزيف. ولا يُفسر الغياب الملحوظ سابقًا لأى مذهب باطنى حقيقى فى تعاليم الإكوينى السياسية عن طريق إصلاح الفلسفة فى العالم المسيحى، وإنما بصورة أكثر جذرية عن طريق التوفيق الذى يسلم به الموقف التومائى بين متطلبات العدالة، ومتطلبات المجتمع المدنى.

ونجد هذا التوفيق فى أحد توضيحاته الأكثر تجليًا فى تفسير الإكوينى من جديد لنظرية أرسطو عن العبودية المشروعة. وبناء على القانون الرومانى، ومبادئ (قانون الأمم) أو شريعة جميع البشر، لا يدافع الإكوينى عن ضرورة هذه الممارسة فحسب، وإنما يدافع أيضًا عن عدالتها التى يصورها بأنها مفيدة لكل من الغالب

والمغلوب، لأنها توفر الحياة للمغلوب، وتكفل خدمات السكان الموالين للغالب(٦٥). كما أن تعاليمه الخاصة بهذه المسألة تختلف عن تعاليم أرسطو، الذى ينظر إلى عبودية الناس الذين هم ليسوا عبيدًا بالطبيعة على أنها شر ضرورى تبرره الحاجات الأكثر إلحاحًا للمجتمع كله، وعلى أنها إشارة أخرى إلى طابع العدالة البشرية المتناقض ذاتيا، والذى يوجد به عيب لا يمكن علاجه، على مستوى المجتمع المدنى.

إيمان الكتاب المقدس والفلسفة

تكون نظرية الإكوينى عن القانون الطبيعى نموذجًا أوليًا على المستوى الأخلاقى والسياسى للمركب التومائى بين إيمان الكتاب المقدس، والفلسفة الأرسطية. يشارك القانون الطبيعى من حيث إنه قانون **للطبيعة** فى العقل، ولا يمكن أن يُرد إلى إرادة الله. فالأفعال التى يأمر بها، أو يحرمها، خيرة أو شريرة ذاتيا، أى أنها ليست خيرًا أو شرا، لأن الله أمر بها أو حرمها. كما أنه يتضمن من حيث إنه **قانون** إشارة واضحة إلى إرادة الله التى يدين لها بقوته المؤثرة. وهكذا فإنه يقف فى منتصف الطريق بين نظرية الحق الطبيعى للتراث الفلسفى اللادينى من جهة، والمذهب الإرادى الصارم للتراث الدينى غير الفلسفى من جهة أخرى. وهو يتميز عن المذهب الإرادى الصارم للتراث الدينى غير الفلسفى فى أنه يعرف القانون بأنه فعل للعقل بصورة أساسية، وليس فعلاً للإرادة، ويختلف عن نظرية الحق الطبيعى للتراث الفلسفى اللادينى فى أنه لا يتصور الله بأنه العلة الغائية للكون فحسب، أو أنه المحرك الذى لا يتحرك الذى يحرك كل الأشياء عن طريق الجذب الذى يؤثر به عليها، وإنما من حيث إنه مشرع، وعلة فاعلة توجد العالم من العدم، ويوجه بفعالية كل المخلوقات إلى غايتها المحددة عن طريق قانونه ونظامه. وتكشف النقطة الأساسية فى هذا الشأن، والتى يتوقف عليها النزاع بين الفلسفة والدين الموحى به، عن نفسها فى التحليل الأخير من حيث إنه التعارض بين عقيدة الكتاب المقدس عن الخلق، والنظرية الفلسفية عن أزلية العالم.

حاول الإكوينى أن يسد الفجوة من موقف إلى آخر، ليس عن طريق عزو فكرة الخلق الإلهى إلى الفيلسوف الوثنى، كما فعل بعض شراح أرسطو الأوائل، وإنما عن طريق الزعم بأن الأسباب التى قدمها أرسطو لصالح أزلية العالم ليست إلا احتمالية فى أحسن الأحوال. وتميل حجته بوجه عام إلى اتباع كتاب أرسطو «**الطوبيقا**»؛ حيث تتصور أزلية العالم على أنها مشكلة جدلية، أو على أنها تنتمى إلى فئة المشكلات التى لا يستطيع العقل أن يحلها، ولا يتابع رسالته «**فى السماء**» التى تعالج المشكلة عينها من وجهة نظر علمية، ويتخلى قليلاً عن الشك الذى يخص موقف أرسطو النهائى من هذا الموضوع(٦٦). فإذا كانت وجهة النظر التى تذهب إلى أن العالم أزلى لا يمكن البرهنة عليها، ولا يمكن دحضها عن طريق العقل الطبيعى، فإنه لا يمكن الإقرار بأن تعاليم الوحى تناقض مباشرة تعاليم الفلسفة. وقد أضعف رفض الإكوينى الفصل بين أزلية العالم وخلقه عن طريق الله الصراع بين التعليمين وطمسه؛ لأنه كما يرى الإكوينى حتى إذا كان العالم أزليا، فإن مصدره سيظل مع ذلك فى إرادة الله الحرة(٦٧). إن ما تتضمنه نظرية الخلق بصورة أساسية فى النهاية ليس إيجاد العالم (وبصورة ملازمة للزمان نفسه) فى لحظة معينة فى الماضى، قريبة أو بعيدة، وإنما اعتماد الموجودات كلها تماما على الله، واعتمادها الكامل على الله فى وجودها. إنها (نظرية الخلق) تجد تعبيرها الميتافيزيقى فى النظرية التومائية عن التمييز الحقيقى بين الماهية والوجود فى كل الموجودات خارج الله(٦٨).

ومع ذلك فلا يقل عن ذلك صحة أن الإكوينى كان مضطرا إلى أن يحافظ، أو يستعيد التمييز بين عقل الله وإرادته بأن ينسب إليه علة فاعلة، ومع أنه يجب أن ننظر إلى هذا التمييز على أنه تمييز عقلى فحسب، وليس تمييزًا حقيقيا واقعيا على الإطلاق، فإن له مع ذلك أثر إعطاء أهمية لإرادة الله أكثر من النظرية الأرسطية عن الله من حيث إنه عقل، أو من حيث إنه الفكر الذى لا يعقل سوى ذاته. ويعضد هذه النتيجة الأسباب التى قدمها الإكوينى لتفسير لماذا خلق الله ـ على افتراض الإمكان

النظرى لخلق أزلى ـ العالم «فى الزمان» ولم يخلقه منذ الأزل لأن عدم أزلية العالم تجعله أكثر ظهوراً من كل الأشياء التى تدين بأصلها لله؛ إنها تبدد أى شك يتبقى عن الواقعة التى تقول إن الله لم يخلق مضطرا، وإنما عن طريق إرادته الحرة؛ وتوضح فى النهاية بجلاء كبير قوة الله اللامتناهية، من حيث إن الخلق يتضمن هبة كلية للوجود، لا يقدر عليها سوى الله وحده الذى يمتلك كمال الوجود(٦٩). وقد تُدرك الأهمية البالغة الأثر لهذه النظرية، على الرغم من أن ذلك يكون بصورة غير كافية ومن بعض الوجوه عن طريق التأكيد ذى البعد الواحد الذى يوضع على الإرادة والقوة فى الفكر الفلسفى والسياسى الحديث.

وحتى إذا تحتم على المرء أن يقبل تفسير الإكوينى، وسلم بأن تعاليم أرسطو لا تطابق العقيدة المسيحية، فإنه يمكن أن يثار تساؤل عما إذا كان الإكوينى بوضعه لآراء أرسطو الأخلاقية والسياسية فى إطار لاهوتى، أو بإكمالها بتعاليم تقوم على الوحى لم يغير بعمق طابعها الأصلى. إن قضية الاختلاف بين المؤلفين لا يتم التخلص منها تماماً عن طريق افتراض الإكوينى العارض أن أرسطو يعالج أساساً سعادة الإنسان فى هذه الحياة الراهنة، بينما تهتم المسيحية فضلًا عن ذلك بسعادة الإنسان فى العالم الآخر لسبب بسيط هو أن أرسطو يعالج سعادة هذا العالم الراهن من حيث إنها السعادة الوحيدة، ويحافظ على صمت مستمر ومتواصل فيما يخص الموضوع الحاسم وهو الخلود الشخصى للنفس(٧٠). وليس التغير فى الرؤية الذى حدث عن طريق إضافة بُعد أخروى أقل أهمية لأنه أقل بروزاً وظهوراً. ولكى يحس المرء بهذا التغير يجب عليه أن يتأمل مثلاً ماذا حدث للشهامة عندما اقترنت بالوضاعة - وهى فضيلة لا توجد، فى أى موضع، عند أرسطو - أو ماذا حدث للشجاعة عندما يُنظر إلى الحياة على الأرض داخل منظور أوسع عن المصير الأزلى للإنسان؛ لأن المسيحى الذى يتطلع بالتأكيد إلى جزاء سماوى نتيجة لموته على ساحة القتال لا تدفعه العواطف التى تتحد مع عواطف المواطن البطل الذى لا يمتلك مثل هذا اليقين، ويعرف أنه بتعريض حياته لعلة سامية يخاطر بالخسارة القصوى والتى لا يمكن أن تعوض بكل شىء يعتبره الناس غالياً وعزيزاً.

إن المشكلة الأساسية إذا صغناها بألفاظ أكثر رحابة يجب ألا ترتبط بالاتفاق أو عدم الاتفاق بين مضمون الوحى، وتعاليم الفلسفة، كما ترتبط بالتناقض بين الإيمان والفلسفة منظوراً إليهما على أنهما الأساسان لطريقتين كليتين ومختلفتين تمامًا للحياة، إذ إن المرء لا يمكن أن يوجه في الوقت نفسه عن طريق معيارين مختلفين، وموثوق بهما على حد سواء. إن قبول سمو حياة الإيمان، أو قبول استجابة ورعة مخلصة لكلمة موحى بها إلهيا يستلزم بالضرورة تحطيم الفلسفة بمعناها الأصلى، أو بعبارة أخرى أن يحل نظام يفوق ما هو طبيعى يقوم على التمييز الأكثر أهمية بين مؤمنين وغير مؤمنين، محل نظام طبيعى يتكون من فلاسفة وغير فلاسفة. وعندما يقال كل ذلك ويُفعل، فإن الفجوة التى تفصل الإكوينى العالم عن أرسطو العالم تكون أكثر اتساعًا بصورة لا نهائية من الفجوة التى تفصل الإكوينى العالم عن «أنطونيوس» البسيط الورع التقى(*).

يفترض التحليل السابق الطبيعة الحقيقية للثورة التى أحدثها الإكوينى فى اللاهوت المسيحى. فخلافًا لما يقال كثيرًا، لم يُعمِّد الإكوينى أرسطو. فقد أعلن أن التعميد الذى أضافه عليه شراح ومعلقون سابقون غير مشروع، وأنكر منحه المواطنة الكاملة فى مدينة الله. لقد جعله بدلاً من ذلك، خادمًا أو عبدًا فى هذه المدينة، عن طريق صب فلسفته فى دور الخادمة. وهذه المعالجة ليست غير منصفة على هدى مبادئ الإكوينى الأخلاقية الخاصة؛ لأن أرسطو مُنح على الأقل لقاء مساهمته فى اللاهوت المسيحى النعمة الإلهية لكى يعيش إن لم تكن هبة النعمة الإلهية. والدليل هو أنه بينما أُبعد فى النهاية عن الإسلام واليهودية، وجد ملاذًا دائمًا فى الغرب المسيحى. واحتل مكانة الشرف فى التراث المسيحى من حيث إنه الممثل الممتاز للإنجازات العظيمة للعقل الطبيعى، فنال شهادة بارزة على جدة محاولة الإكوينى وجرأتها.

(*) لعله يقصد القديس أنطونيوس المصرى (٢٥٠-٣٥٥م) الناسك المصرى النصرانى الذى يعتبر أبا للرهبنة فى التاريخ المسيحى، فقد تنسك فى سن العشرين، وبعد خمسة عشر عاما اعتزل الناس فى جبل قريب من النيل، ثم انتقل إلى جبل فى الصحراء الشرقية بين النيل والبحر الأحمر، فتبعته جماعة عاشت معه هناك عيشة الرهبان (المراجع).

ويجب أن نضيف إلى ذلك أن نجاح هذه المحاولة لم تكتمل على الإطلاق، أو يُشك فيها. وبسبب جرأتها وقع الإكويني في ورطة المجموعتين الأكثر قوة (على الرغم من أنهما ليستا متساويتين عدديا) في الغرب. لقد أثار لا أدرية اللاهويتين التقليديين الذين استاءوا من إقحامه لوثني فاسق في الحظيرة المسيحية، ولاموا الإكويني بشطره وحدة الحكمة المسيحية، وتعرض لسخط الفلاسفة المتحررين حديثًا (الذين يطلق عليهم الرشديون اللاتينيون) الذين اعترضوا على استبعاد الفلسفة الخالصة التي يستطيعون أن يقروا بأنها جعلتهم أحرارًا. إن التوازن الرقيق الذي استطاع أن يقيمه بين الطرفين: الإيمان والفلسفة مزقته حركتان ثوريتان، فيما لا يقل عن ثلاثة قرون من قبل لم يستهجنهما، وإنما مهد لهما قليلاً أو أعان عليهما. الثورة الأولى هي نبذ «لوثر» «للكنيسة الأرسطية» باسم صورة للمسيحية أكثر نقاء وأقل اهتمامًا بالدنيا. والثورة الثانية هي نبذ «ميكيافللي» لكل من أرسطو، والكنيسة باسم مثال ليس كلاسيكيا، ولا مسيحيا، بل هو حديث بالتأكيد.

هوامش

1. Alfarbabi, The Attainment of Happiness, 63.
2. Summa Contra Gentiles, I.4; Summa Theologiae, I, qu. I, a. I; I-II, qu. 99, a. 2, ad 2m; De Veritate, qu. 14, a. 10. Maimonides, Guide of the Perplexed, I. 34.
3. In Lb. de Divinis Nominibus Proemium, 2. Cf. In Boethium de Trinitate, qu. 2, a. 4; Summa Theologiae, III, qu. 42. a. 3.
4. Avicenna, On the Dvisions of the Rational Sciences, in R. Lerner and M. Mahdi, eds., Medieval Political Philosophy: a Sourcebook, New York, 1963, p. 97.
5. Summa Contra Gentiles, II. 4; Summa Theologiae, I, q. , a. 6-7.
6. Summa Contra Gentiles, I. 7; De Veritate, qu. 14, a. 10, ad 7m and ad 9m.
7. Summa Theologiae, I, q. 85, a. 3; Summa Contra Gentiles, II. 98; Comentary on the Posterior Analytics, Proemium, . 4.
8. Summa Theologiae, I, qu. 76, a. 5; Quaest. Disp. de Anima, a. 8; De Malo, qu. 5, a. 5; In II Set., Dist. I, qu. 2, a. 5.
9. Summa Theologiae, I-II, qu. 85, a. 1-2.
10. Summa Contra Gentiles, I.9.
11. On Kngship, I. I, (4).
12. On Kingship, I.i, (5); Summa Theologiae, I, qu. 76, a. 5, ad 4m.
13. Summa Theologiae, I-I, qu. 95, a. I; Comentary on the Ethics, I, Lect. I, . 4; X, Lect. 14, n. 2139-42.
14. Summa Theologiae, I-II, qu. 9, a. 3, ad 3m
15. Comentary on the Politics, I, Lect. I, n. 39; Commentary on the Ethics, I, Lect. , n. 4.
16. Summa Theologiae, I, qu. 96, a. 3-9; qu. 92, a. I, ad 2m; On Kingship, I. I, (9-10).
17. In IV Sent., Dist, 49, qu. I, A. I, qu. I, sol. I, ad 3m.
18. Summa Contra Gentiles, III. 17. Cf. Comentary on the Ethcs, I, Lect. 2, n. 30.

19. Summa Contra Getiles, III. 24; Summa Theologiae, II-II, qu. 47, a. 10, ad 2m.
20. Summa Theologiae, I, qu. 60, a. 5; Quodibetum, I, qu. 4, a. 8.
21. On Kingship, I, 2, (17); Summa Theologiae, I, qu. 103, a. 3; Summa Contra Gentiles, IV. 76, 4; Commentary on the Ethics, III, Lect. 8, n. 474.
22. On Kingship, II. 3, (106); II. 4, (117-8); Commentary on the Ethics, I, Lect. I, n. 4.
23. Commentary on the Politics, II, Lect. 6, n. 226; Lect. 17, n. 341.
24. Summa Theologiae, I, qu. 96, a. 3.
25. On Kingship, I. 2-3; Summa Theologiae, I-II, qu. 105, a. I, ad 2m.
26. Commentary on the Politcs, II, Lect. 5, n. 212.
27. Summa Theologiae, I-II, qu. 105, a I; On Kingshp, I. 6, (42).
28. Summa Theologiae, I-II, qu. 95, a. I, ad 2m.
29. Comentary on the Ethics, X, Lect. 14; II, Lect. I, n. 251; Summa Theologiae, I-II, qu. 92, a.I.
30. Commentary on the Ethics, VI, Lect. 7, n. 1197; X, Lect. 16, n. 2165.
31. Summa Theologiae, I-II, qu. 72, a. 4. Cf. I-II, qu. 21, a. 4, ad 3m; au. 91, a. I; On Kingship, I. I, (94); De Perfectione Vitae Spiritualise. 13.
32. Comentary on the Ethics, I, Lect. I, n. 5-6; VI, Lect. 7, . 1200; Summa Theologiae, II-II, qu. 47, a. II, s.c.
33. Summa Theoogiae, II-II, qu. 57.
34. Suma Theologiae, I, qu. 60, a. 5.
35. Commentary on the Politics, I, Lect. I, n. 35. Athanasius, Life of Anthony, 72ff.
36. Commentary on the Politics, I, Lect. 3, n. 376. Cf. Summa Theologiae, I-II, qu. 92, a. I, corp. and ad 4m; I-II, qu. 58, a. 4.
37. Cf. Summa Theologiae, Im qu. 60, a. 5.
38. Commentary on the Ethics, II, Lect. 14, n. 528.
39. Cf. Summa Theologiae, I-II, qu. 61.

40. Summa Theologiae, II-II, qu. 47, a. II; qu. 48, a. I; qu. 50, a. 1-2.
41. Suma Theologine, I-II, qu. 80, a. I.
42. Summa Theologiae, II-I, qu. 49.
43. cf. Aristotle, Ethics, II. 6.
44. Aristotle, Ethics, II. 6, 1107 1.
45. Commentary on the Ethics, VI, Lect. 2, n. 1131. Cf. Summa Theologiae, I, qu. 1, a. 6, ad 2m; qu. 14, a. 16; Aristotle, Ethics, X. 5, 1176 4ff.
46. Summa Theologiae, I--II, qu. 90-108.
47. Commentary on the Physics, II, Lect. 1 and Lect. 14, n. 268; Commentary on the Ethics, , Lect. 1, n. II.Cf. Commentary on the Metaphysics, V, Lect. 5.
48. Summa Theologiae, I-II, qu. 94. a.2.
49. Summa Theologiae, I-II, qu. 91. a.2.
50. Summa Theologiae,I, qu. 79, a. 12-13; I-II, qu. 19, a. 5-6; De Vertate, qu. 16; In II Sent., Dist. 24, qu. 2,1. 3. The use of the word synderesis (sunteresis, Literally, "conservation") in this context may have been due initially to a faulty transcription of suneidesis ("conscience") n a widely circulated passage of St. Jerome's Commentary on Ezechiel (I,4).
51. Summa Theologiae, I-II, qu. 18, a. 9; qu. 21. a.4; qu. 96, a. 4; qu. 98, a. 5; qu. 99, a. I and 5; qu. 100, a. 2.
52. Summa Theologiae, I-II, qu. 71, a. 6, ad 5m; Summa Contra Gentiles, IV. 140.
53. Summa Theologiae, I-II, qu. 95, a. 1-2; qu. 91, a. 2, ad 2m.
54. Summa Theologiae, I-II, qu. 94, a. 4; qu. 96, a. 2; II-II, qu. 57, a. 2, ad 1m.
55. Commentary on the Ethics, I, Lect. 3, n. 35; II, Lect. 2, n. 258-9.
56. Aristotle, Ethics, V. 7, 1134h 25ff.
57. Summa Theologiae, 1-II, qu. 94. a. 5, ad 2m; qu. 97, a. 4, ad 3m; 99, a. 3, ad 2m and a. 4; qu. 100, a. 8, ad 3m; Suppl., qu. 65, a. I. Cf. also I-II, qu. 100. a. I and qu. 104, a. I, ad 3m, where the duty to Love and worship God or the injunctions against idoatry and

the taking of the Lord's name in vain, while part of the natural law, are said to owe their certitude not to uman reason alone but to human reson instructed by God or informed by faith.

58. Aristotle, Ethics, III. 1, 1110^b 24-33.
59. Averroes, In Moralia Ncomachia Expositio, Venice, 1562, p. 31 I.
60. Comentary on the Ethics, III. Lect. 2, n. 395-7.
61. Summa Theologiae, I-II, qu. 100, a. 8.
62. Commentary on the Ethics, V. Lect. II, n. 1003; Summa Theologiae, I-II, qu. 92, a. 1,ad 3m.
63. Summa Theologiae, I-II, qu. 66. a. 4; II-II, qu. 58, a. 12.
64. Commentary on the Ethics, III, Lect. 14, n. 537.
65. Commentary on the Politics, I, Lect. 4, n. 75 and 79.
66. Summa Theologiae, I, qu. 46. esp. a. I; Summa Contra Gentiles, II. 30-38. Aristotle, Topics, I. II, 104h 16; On the Heaven, 1.2-4 and 10-12; III, 2.
67. Summa Theologiae, I, qu. 46, a 2, corp. and ad 1m.
68. Summa Theologiae, I, qu. 3, a. 4; Summa Contra Gentiles, I.22.
69. Summe Contra Gentiles, II. 38, 15.
70. Commentary on the Ethics, I, Lect. 4, n. 4; III; Lect. 18, n. 588-590; Commentary on the Politics, II, Lect. I, n. 170. Cf. Summa Contra Gentiles, III. 48.

لم يكتب الإكويني، على الإطلاق رسالة تعالج بالحصر وبصورة شاملة موضوع السياسة. ولابد أن توجد تعاليمه فى هذه المسائل المرتبطة بصورة مباشرة فى القسم الذى كتبه عن القانون، والفضيلة الأخلاقية فى كتابه **«الخلاصة اللاهوتية»**، وفى فقرات موازية من كتابه **«الخلاصة فى الرد على الأمم»**، وأعمال لاهوتية أخرى. وعُرضت بصورة منهجية، ولكن من وجهة نظر ضيقة فى الرسالة المختصرة «**فى الملكية**» التى كُتبت بناء على طلب ملك قبرص. وأخيراً ربما تكون قد جُمعت بطريقة عارضة إلى حد ما من شروحه على كتاب «**الأخلاق**»، وعلى الكتابين الأولين ونصف من كتاب «**السياسة**» لأرسطو.

(ويجب أن نلاحظ أن بقية الشرح على كتاب « **السياسة**» فى المسودة المنقولة، والطبعات المطبوعة لهذا العمل، لم يكتبها الإكوينى نفسه، وإنما كتبها تلميذه بطرس أوفرجين).

إن كتاب «**الخلاصة اللاهوتية**» ليس رسالة بالمعنى العادى للكلمة على طريقة الرسائل الأرسطية. لأن منهجه الخاص فى الكتابة ليس مألوفًا بوجه عام للقارئ الحديث، وقد تكون كلمات قليلة من التفسير بالنسبة له فى حالة قويمة، وينقسم العمل كله إلى ثلاثة أجزاء: **الجزء الأول**، موضوعه الشامل هو الله والخلق. ويحتوى **الجزء الثانى** على كتاب عن اللاهوت الأخلاقى عند الإكوينى، وهو ينقسم بدوره إلى جزأين، الأول مخصص لمعالجة الغاية القصوى للإنسان، ومبادئ الأفعال البشرية بوجه عام، سواء كانت داخلية ذاتية (أى الفضائل والرذائل)، أو خارجية (أى القانون، والنعمة الإلهية) أما الثانى فيعالج أساسًا الفضائل والرذائل بوجه خاص. أما **الجزء الثالث** فهو يعالج بوجه عام المسيح، والقرابين المقدسة، أو يعالج الطريقة التى يعود الإنسان بواسطتها فى التوفير الفعلى للخلاص إلى الله. وينقسم كل جزء من هذه الأجزاء الثلاثة إلى سلسلة من أسئلة، وكل سؤال ينقسم بدوره إلى سلسلة من مقالات تتمسك بنموذج ما يسمى «بالسؤال موضع الخلاف

والنزاع». إن المقالات الفردية تأخذ عنوانًا فى صورة تساؤل يتبعه مباشرة إحصاء للاعتراضات الأكثر أهمية، أو أكثر اتصالاً بالموضوع على الأطروحة التى يتم الدفاع عنها فى المقالة. ثم يقرر الإكوينى موقفه الخاص بتدعيم من سلطة معترف بها، مثل الاقتباس من الكتاب المقدس، وآباء الكنيسة، وأرسطو، أو شيشرون، وينتقل لتأسيس هذا الموقف عن طريق حجج لاهوتية، أو فلسفية فى جسم المقالة. وتنتهى المقالة بإجابة عن الاعتراضات التى تثار فى البداية.

وتنتمى شروح الإكوينى على أرسطو إلى صورة أدبية معروفة فى العصور الوسطى بوصفها «**شروحًا أدبية**»، أو بوصفها شرحًا حرفيا، من حيث إنهـا تتميز عن التفسيرات البسيطة، أو الشروح التى استخدمها أسلافه اللاتين بوجه عام. إنها تتميز بالعناية المفرطة، والتعاطف مع ما يتم به الإمعان فى نص أرسطو. ويُشار إلى مادة كل عمل، وحالة الإجراء التى تُتخذ فى معالجتها فى مقدمة أو بداية الشرح نفسه. ثم يقسم الإكوينى نص أرسطو، ويقسمه تقسيمًا فرعيا من أجل الكشف عن بنائه الكلى بالإضافة إلى علاقة كل جزء بسياقه المباشر وبالكل. ويتبع الشرح نظام الكتب التى تُقسم فيها عادة أبحاث أرسطو ويقسمها إلى أجزاء أصغر ذات طول مختلف، كل جزء منها يكون موضوع درس واحد. وفى النهاية تُفسر كل وحدة من التفكير، أو التقسيم الفرعى الأقصى داخل هذه الأجزاء باختصار أو بتفصيل أكبر حسبما تتطلب ظروف الحالة.

والهدف العام للشرح هو تفسير نص أرسطو بدقة وموضوعية، وليس الإضافة إليه، أو تطوير تعليم فلسفى أصلى منه. وعندما يتطلب الأمر يوضح الشرح معنى الكلمات الأكثر أهمية، ويقدم لها مرادفاتها اللاتينية. إنه يشير بالنسبة لكل مسألة محددة إلى الطبيعة الدقيقة للحجة التى استخدمها أرسطو. ويزود فى بعض الحالات بالأسباب التى تكون أساسًا بصورة ضمنية لأقواله، أو يوضح ما هو متضمن فقط فى النص الأصلى. ويوجه الانتباه فى مناسبات نادرة إلى الاختلاف بين تعاليم أرسطو، وتعاليم الكتاب المقدس. وأى صعوبات، وألوان من الغموض، أو تناقضات ظاهرية فى النص يتم توضيحها وبيانها عن طريق فروض معقولة تقوم على مبادئ هى مبادئ أرسطو نفسه وتؤخذ، بصورة مفضلة من العمل نفسه. وإلى

أي مـدى تظل تفـسيـرات الإكـويني أمـينة باسـتمـرار ليس بالنسـبـة لنص أرسطو فحـسب، وإنما بالنسبـة إلى روحه أيضًا، فـإن ذلك سؤال سبـب بدون شك، جدالًا معقولاً بين الإسكولائيين. وأيا كـانت الإجابة عن هذا السؤال، فإنه لا يمكن إنكار، بصورة فـردية وجماعـية أن شروحـه تكشف عن فهم غـير عادي لمجـموعة أعـمال أرسطو.

قراءات

A.Tomas Aquinas. On Kingship to the King of Cyprus. Translated by Gerald B. Phelan and revised by I. Th Eschman. Toronto : The Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1949. Book I.

Thomas Aquinas. Summa Theologica. Literally Translated by the Fathers of the English Dominicar. Province. 3 Vols. New York: Benziger Brothers, 1947. I-II, qu. 90-97; 100; 105, a. 1 (from the treatise on law). II-II, qu. 47 and 50 (from the treatise on prudence). II-II, qu. 57-58 (from the treatise on right and justice).

Thomas Aquinas. On the Truth of the Catholic Faith (Summa Contra Gentiles). Newly Translated, with an Introduction, by Anton C. Pegis Garden City : Image Books, 1955, Book 1, Chap. 1-7.

B.Thomas Aquinas. Commentary on the Nicomachean Ethics. Translated by C. I. Litzinger. Chicago: Henry Regnery Company, 1964, Book I, Lect. 1-3; Book IV, Lect. 8-11: Book V; Book VI, Lect. 7; Book X, Lect. 9-16.

Tomas Aquinas. Commentary on the politics of Aristotle. Proemium; Book I, Lect. 1; Book III, Lect. 1-6. Medieval Political Philosophy; A Sourcebook. Edited by R. Lerner and M. Mahdi, with the collaboration of E. L. Fortin. New York : The Free Press, 1963, pp. 298-344.

مارسيلوس أوف بادوا
(حوالى ١٢٧٥ - ١٣٤٢)

مارسيلوس أوف بادوا Marsilius of Padua الذى يأخذ كتابه الرئيسى عنوان **«المدافع عن السلام»** (١٣٤٢) مفكر أرسطى مسيحى. بيد أن مسيحيته وأرسطيته تختلفان أتم الاختلاف عن معتقدات الأرسطى المسيحى الأكثر شهرة «توما الإكوينى». فقد عاش «مارسيلوس» كما يبدو فى عالم غير عالم الإكوينى. لا يشير فى كتابه كله «**المدافع**» إلى الإكوينى سوى مرة واحدة، ولكن حتى عندما يزعم أنه يقتبس منه، فإنه لا يقتبس فى واقع الأمر إلا قول كاتب مسيحى آخر ذى سلطة موثوق بها، اهتم الإكوينى باسم ذلك الكاتب[١] فى جمع قام به. لقد قبل الإكوينى السياسة الكنسية التقليدية للكنيسة الرومانية. ويسلم «مارسيلوس» بأن الكهانة المسيحية تأسست إلهيا من حيث إنها تتميز عن العلمانية المسيحية، وكلاهما جزء من النظام المسيحى، بيد أنه ينكر أن الترتيب الهرمى الكنسى تأسس إلهيا. فهو يرى أن كل الكهنة المسيحيين متساوون أساسًا فى كل النواحى التى تتعلق بالحق الإلهى. كما أنه ينكر أن أى كاهن، حتى لو كان أسقفًا أو بابا، يمتلك عن طريق الحق الإلهى، أيا من هذه السلطات: سلطة الأمر أو سلطة الإجبار، وسلطة التقرير عما إذا كان يجب ممارسة الإجبار، وكيف ضد المرتدين والهراطقة، سواء أكانوا رعايا أم أمراء، وسلطة تحديد ما هو أرثوذكسى وما هو هرطقى بطريقة ملزمة من الناحية الشرعية. غير أننا لا نستطيع أن ندخل فى بحث نظرية «مارسيلوس» عن الكنيسة، على الرغم من أنها ذات أهمية سياسية عظيمة، بصفة خاصة أثناء عهد الإصلاح الدينى؛ لأن هذه النظرية تنتمى إلى لاهوت سياسى، وليس إلى فلسفة سياسية. ولا نشوه، باتباع هذا التمييز، تعاليم «مارسيلوس»؛ لأنه هو نفسه يميز طوال عمله التعاليم السياسية التى «يبرهن» عليها «برهان بشرى» عن التعاليم السياسية التى يوحى بها الله بصورة غير مباشرة أو بصورة مباشرة، ويقبلها من ثم الإيمان البسيط من حيث إنه يتميز عن العقل[٢]. ولا ينكر هذا أن مبدأ نظريته فيما يخص الكهانة

المسيحية تمد بالمفتاح لحل كل الصعوبات التى يواجهها فى عمله؛ لأن هذا المبدأ يفسر انحرافه الواضح عن تعاليم أرسطو.

أما بالنسبة لمبادئ الفلسفة السياسية، فإن «مارسيلوس» يقدّم نفسه بأنه متابع دقيق لأرسطو، «الفيلسوف الإلهى» أو «الحكيم الوثنى»(٣). فهو يتفق بوضوح مع أرسطو فيما يخص غرض الدولة، فالدولة توجد من أجل الحياة الخيرة، وتكمن الحياة الخيرة فى الاهتمام بالنشاط الذى يصبح إنسانًا حرا؛ أعنى فى ممارسة فضائل النفس العملية، والنفس النظرية التأملية أيضًا. وبينما «تبدو» السعادة العملية أو المدنية غاية الأفعال البشرية، فإن نشاط الميتافيزيقى أكثر كمالاً من نشاط الأمير الذى هو الرجل النشط أو الشخص السياسى الذى ليس له مثيل(٤). ويتفق «مارسيلوس» مع أرسطو، صراحة، فيما يخص غرض الدولة من حيث أنه الأساس للأنواع الأخرى من العلل (المادية، والصورية، والفاعلة) للدولة وأجزائها. ويتفق معه بصراحة فى مسائل أخرى كثيرة جدا. وله تحفظ واحد فقط على أرسطو وهو أن أرسطو لم يعرف مرضًا خطيرًا للغاية من أمراض المجتمع المدنى؛ لم يعرف «شيئًا شريرًا، هو العدو المشترك للجنس البشرى» الذى يجب استئصاله. وهذا الجهل لا يقلل من حكمة أرسطو السامية. فلم يعرف أرسطو «الوباء» الذى نتحدث عنه؛ وهو لم يستطع أن يعرفه، لأنه النتيجة العارضة لمعجزة، ولم يستطع الشخص الأكثر حكمة أن يتنبأ به حتى بصورة أقل من المعجزة نفسها. أما المعجزة فهى الوحى المسيحى، والمرض الخطير نشأ من مزاعم الترتيب الهرمى المسيحى، تلك المزاعم التى لم يدعمها الكتاب المقدس، وبلغت ذروتها فى فكرة الاكتمال البابوى للسلطة. ويعلن «مارسيلوس» أن هذا هو المرض السياسى الوحيد الذى يعالجه، لأن الأمراض الأخرى عالجها أرسطو على نحو صحيح(٥). ولذلك يجب على المرء ألا يتوقع أن يجد تقديمًا كاملاً لفلسفة سياسية فى كتاب «**المدافع**...» فالعمل يُعد نوعًا من الملحق لذلك الجزء من كتاب أرسطو «**السياسة**» الذى قد يقال إنه يعالج أمراض المجتمع المدنى.

ومع ذلك فعدم إدراك أرسطو لمرض واحد، وإن كان خطيرًا بصورة غير

عادية، من أمراض المجتمع المدنى ليس سوى الجانب العكسى من خطئه الأساسى لأنه كان وثنيا. ولا يؤثر هذا الخطأ على فلسفته السياسية بصورة مباشرة إلا فى مسألة واحدة، أى فى التعليم الذى يخص الكهانة. فهو لم يعرف الكهانة المسيحية الحقيقية، وإنما عرف الكهانة الوثنية فقط. ولا يعنى ذلك أن تعليمه الذى يخص الكهانة خاطئ تمامًا. فعلى العكس، هذا التعليم صحيح بوجه عام داخل الفلسفة السياسية. لقد رأى، بوضوح وجلاء أن الكهانة تكون جزءًا ضروريا من الدولة، حتى جزءًا نبيلاً، ولكنها لا يمكن أن تكون الجزء الحاكم لأن الكهنة لا يمكن أن تكون لديهم سلطة الحكم، أو سلطة القضاء. كما أنه يرى بوضوح أنه لا يمكن أن يُترك تمامًا لأهواء الأفراد أن يصبحوا كهنة أم لا؛ لأن عدد الكهنة، ومواصفاتهم أيضًا، وبصفة خاصة السماح للأجانب بممارسة مهنة الكهانة فى الدولة، يخضع لقرار حكومة الدولة. ولا يعارض الوحى المسيحى هذا التعليم المبرهن عليه(٦)؛ لأن الوحى يفوق العقل بالفعل، ولكنه ليس ضد العقل. ولا يقتصر الأمر على ذلك فقط. فأرسطو لم يعرف بالفعل الأساس الحقيقى للكهانة التى لا يمكن أن تكون سوى وحى إلهى. غير أن أرسطو إذا لم يكن قد عرف ذلك، فإن فلاسفة آخرين (الذين لم يؤمنوا بوصفهم فلاسفة بحياة أخرى) لم يقبلوا القوانين الإلهية التى تلازمها جزاءات فى حياة أخرى؛ لأنهم أقروا بأن هذه الجزاءات تحث غير الفلاسفة على أن يتجنبوا الرذائل، ويعملوا على تنمية الفضائل فى هذه الحياة الراهنة. إن المسيحية هى بحق قانون إلهى، والإيمان المسيحى بالعقوبات والجزاءات بعد الموت هو الإيمان الصحيح؛ فعلى أساس الإيمان المسيحى قد يقول المرء بالتالى أن الدولة تتجه نحو هذه السعادة الدنيوية، والنعيم الأخروى. لكن لأنه لا يمكن معرفة الغاية الأخروية، ولا يمكن البرهنة عليها، فإنه يجب على الفلسفة السياسية أن تتصور هذه الغاية على أنها وسيلة مسلم بها لتحقيق هذه الغاية الدنيوية. وإلى جانب ذلك بينما تهتم المسيحية، بالحصر أو بصورة أساسية بالحياة الأخرى، فإنها تجعل أيضًا مصير الناس فى العالم الآخر يعتمد على كيفية حياتهم فى هذا العالم، كما أنها تزعم أن الإيمان بالعقوبات والجزاءات بعد الموت مفيد، أيضا من الناحية السياسية(٧).

وبالتـالى فإن برهان الفـلاسفـة الوثنيين صحـيح، ويُقال من ثم إنه يكون جـزءًا من التـعليم السيـاسى المبرهن عليـه. وعلى أية حـال يفضى هذا البـرهان إلى التصـور الفلسفى الذى قبله «مارسيلوس» عن «الطائفة» من حيث إنها مجتمع يكونه الإيمان بقانون إلهى معين، أو دين مـعين؛ ويضم هذا التصور كل القوانين الإلهيـة المزعومة والصحيحة عـلى حد سواء؛ لأن حقيقة الدين الصحـيح تخلص الفلسفة من حيث إنها فـلسفة. وهذا التـصور المحـايد دينيا عن «الطائفـة» هو جزء أسـاسى من العلم السـيـاسى عند «مـارسـيلوس»، مـثلمـا أنه كـذلك بالنسـبـة للعلـم السـيـاسى عند الفارابى[٨]. إنه يؤدى إلى التصور العقلى للكهانة الذى وفقًا له يكون الكهنة أساسًا معلمين، وليسوا حـكامًا أو قضاة لأن الوظيفة الأسـاسـية للكهنة فى أى قانون إلهى هى أن يعلموا نظرية مـفيدة عن ما بعـد الحياة، أو بصورة أكـثر عموميـة أن يعلموا القانون الإلهى الذى يؤمن به مـجتمـعهم. إن الكهنة هم المعلمون الوحـيدون الذين يكوّنون بوصـفهم مـعلمين جـزءًا من الدولة[٩]. إن الكهنة يكوّنون وفـقًا لكتـاب أرسطو «**السياسة**» بالفعل واحدًا من الأجزاء الستة للدولـة، لكن وظيفتهم لا تتمثل فى التـعليم. ومع ذلك فإن انحـراف «مارسـيلوس» عن أرسطو فى هذه المسـألة لا يقوم على سـوء فهم؛ فـهو ينحرف عن نص مـعلمه ولا ينحـرف عن روحه. وعن طريق تأكـيد «مـارسيلـوس» أن الكهانة هى الجـزء الوحـيد للدولة الذى يُخـصص أساسًـا للتعليم فـإنه يوجه انتبـاهنا إلى الواقعة الأكـثر أهمـية التى تقول كـما يرى أرسطو إن الفـلاسفـة من حيث إنهم بعـيدون عن كـونهم الجزء الحـاكم من الدولة المثالية كما يرى أفلاطون أيضًا ليـسوا حتى بوصفهم كذلك جزءًا من أى دولة؛ لأن غاية الدولة من حـيث إنها دولة ليست الكمـال النظرى التأملى لأن المدن والأمم لا تتفلسف.

إن الواقعة التى تقول إن الفلاسفـة الوثنيين بوجه عام، وأرسطو، بوجه خاص، قد فصلوا وأسهبوا القول فى التعليم العقلى الذى يخص الكهانة، لا تعنى أن تعليم أرسطو كله فى هذه المسألة صحيحًا. ففعل الكاهن، كما يرى أرسطو ليس أقل نبلاً أو كمـالاً من فعل الحاكم، غـير أن فعل الكاهـن فى «قانون المسيـحيين»، وفى هذا

القانون فقط هو الأكثر كمالاً من الجميع. ويرى أرسطو أنه يجب أن يكون الكهنة أشخاصًا كبار السن فقط من الطبقة العليا، وتلك مسألة أخرى أنكرتها المسيحية. وأخيرًا، يرى أرسطو أن الكهنة مواطنون ببساطة، لكن لأن الكهنة المسيحيين ينبغي أن يقلدوا المسيح فينبغي بالتالي أن يعيشوا في الفقر والتواضع الديني اللذين تحدث عنهما الإنجيل، ويبدو من ذلك أنه يجب ألا تكون لهم علاقة بالأشياء التي تخص قيصر(١٠).

إن أمراض الدولة التي ناقشها أرسطو تعرض هذا النوع من الحكومة أو ذاك للخطر، أو تجعل الحكومة الصالحة مستحيلة. لكن الأمراض التي يهتم بها كتاب «**المدافع**» تجعل، في رأي «مارسيلوس»، أي حكومة مستحيلة؛ لأنها تحطم وحدة الحكومة والنظام المشروع، أو تسبب فوضى دائمة؛ لأنها تتمثل في الاعتقاد بأن المسيحي يخضع في هذا العالم لحكومتين (وهما الحكومة الروحية، والحكومة الدنيوية) لابد أن تتصارعا. إن المرض لا يعرض فحسب الحياة الخيرة أو ثمار السلام التي توجد من أجلها الدولة للخطر، وإنما يعرض الحياة المحضة أو السلام المحض الذي لا يكون سوى شرط لتحقيق الغاية الحقيقية للدولة، مع أنه شرط ضروري. ونستطيع أن نرى من هذا كم يكون عنوان عمل «مارسيلوس» مناسبًا. إذ إن العمل دفاع ليس عن الإيمان، بل عن السلام، ولا عن شيء سوى السلام، وليس لأن السلام هو الخير الأقصى، أو الخير السياسي الوحيد، ولكن لأن العمل يهتم أساسًا بمرض العصر. وليس هذا هو السبب في أن «مارسيلوس» يخفض ظاهريا رؤاه. وهكذا فإنه يجرد من المسألة التي تخص نظام الحكم الأفضل دون أن ينكر أهميته على الإطلاق، فأي نظام حكم أفضل من الفوضوية. وهكذا فإنه يهتم بقانون محض؛ أي بقانون من حيث إنه قانون أكثر من قوانين خيرة، أو القوانين المثالية، ويهتم بحكومة محضة أكثر من الحكومة المثالية. وهكذا، فإنه يرضى بإجماع محض من حيث إنه معيار الشرعية بوصفه يتميز عن مستوى الإجماع. ويبدو أن أرسطو قد احتاط ضد ورطة «مارسيلوس». فعندما يقول «مارسيلوس» بالفعل إن القانون من حيث إنه قانون يجب ألا يكون خيرًا أو عادلاً، بينما يجب أن يكون

القانون الكامل عادلاً، فإنه يتفق تمامًا مع ملاحظة أرسطو وهى أن الحاكم لا يقلل من كونه حاكما أن يكون ظالما أو مع عبارة أرسطو، أو الحس المشترك التى تجعل لنا الحق فى أن نتكلم عن القوانين السيئة أو الظالمة؛ فضلًا عن الواقعة التى تذهب إلى أنه عندما يقابل أرسطو العبودية بالطبيعة بالعبودية بالقانون، فإنه لا يعنى بالتأكيد بالقانون أن يكون قانونًا عادلًا. وعندما يجرد «مارسيلوس» أحيانا أو غالبًا، الواقعة التى تقول إن الدولة منظمة نحو الفضيلة، فإنه يسلك فى اتفاق تام مع ملاحظة أرسطو التى تقول إن كل المدن لا تهتم فى الغالب بالفضيلة، وهى ملاحظة لم تمنع أرسطو من أن يسمى هذه المدن السيئة «بالمدن»(١١).

لقد كان تحفظ «مارسيلوس» الوحيد ضد أرسطو هو النتيجة المباشرة للواقعة التى تقول إن أرسطو كان وثنيا. وهو لا يخص الفلسفة السياسية، أو التعليم السياسى إلا بصورة عارضة، ومع ذلك، فإن السياسة المثالية كما يرى أرسطو هى حكم النبلاء الذين يحكمون مدنهم؛ أى مجتمعًا صغيراً نسبيا، وهم يستطيعون أن يفعلوا ذلك؛ لأنهم أناس ذوو ثروة. فكيف يمكن تصور أن يكون هؤلاء الأشخاص حكامًا فى مجتمع مسيحى حيث يجب أن يحكموا كهنة مسيحيين، ويحكموا الكنيسة بالتالى؟ لأن نشاط الكاهن فى مجتمع مسيحى أكثر نبلًا من نشاط الحاكم. وفضلًا عن ذلك، فإن الكنيسة كلية. وأخيراً لابد أن يعيش الأشخاص الأخيار فى مملكة المسيحية؛ أعنى أن يعيش المسيحيون الأخيار، فى الفقر الذى حث عليه الإنجيل. وتلك هى المشكلة التى اعتقد «مارسيلوس» أنه يجب أن يقدم لها حلا، وأنه قد قدَّم لها حلا.

ويمكن أن تُحل مشكلة كيف يتم التوفيق بين مبدأ أرسطو (وهو أن الأشخاص المكرسين للنشاط العملى الأكثر نبلًا ينبغى أن يحكموا بما لهم من جدارة) والمبدأ المسيحى (وهو أن نشاط الكاهن أكثر نبلًا من نشاط الشخص النبيل) بالطريقة الأكثر وضوحًا وبساطة عن طريق نظرية الكثرة البابوية من السلطة. ويتجنب «مارسيلوس» هذه النتيجة داخل حدود الفلسفة السياسية عن طريق تعليم يقول إن السلطة السياسية الأساسية فى كل دولة ليست الحكومة أو القطاع الحاكم، وإنما

المشرع البشرى، والمشرع البشـرى هو الشعب؛ أى المجموع الكلى للمواطنين. يؤكد «مارسـيلوس»، إذا عـبرنا عن ذلك بلغـة روسو، أن صـاحـب السـيادة الوحيـد هو الشعب، ولـكنه يقرر أنه يجب أن نميـز صاحب السـيادة عن الحكومة. وهـكذا فإنه ينجح فى إخضاع الكهنة المسيحيين للعلمانيين المسيحيين؛ أى إخضاع الأرستقراطية للناس أو للشعب المسيحى. لكن يبدو أنه عندما يأخذ هذه الخطوات، فإنه يحيد عن تعليم أستـاذه العظيم؛ الذى يفتـرض أنه وحد صاحب السـيادة بالحكومـة، وفضل عـلاوة على ذلك، سـيادة أو حكومـة النبـلاء (أى الأرستـقـراطيـة) على سيـادة أو حكومة الشعب (أى الديمقراطية).

لم يتخلص «مارسـيلوس» من الصعوبة عن طريق قبـول تأكيدات أرسطو التى وفقًا لها تكون ا لديمقراطيـة، أو حكمِ العوام نظام حكم سيئ، ولا يكون الفلاحون، والصناع، وجـامعـو المال، الذين يكوِّنون العـوام، بالمعنى الدقيق هم أجـزاء الدولة. ولكنه بالأحـرى يزيد الصـعوبة بأن ينسب إلى أرسطـو نفسـه هذه الفكرة. لابد أن تكون السلطة التشريعية فى أيدى المواطنين جميعا؛ أى أنه ينبغى أن يختار المواطنون كلهم الحكومة، وينبـغى أن يكونوا مسئـولين عنها، أى أنه ينبـغى أن تحكم الحكومة بتمسـك صارم بالقـوانين، وإذا اعتـدت على القانون، فـإنها تتـعرض للعـقاب عن طريق كل المواطنين. هذا التـعليم الذى يُنسب إلى أرسطـو هو أكثـر ديمقراطيـة من فكرة أرسطو الحقـيقية: لأن الـعامى يجب أن يلعب دورًا عظيمًـا للغاية، إن لم نقل دورًا حاسمًـا، فى المجموع الكلى للمـواطنين، كما يفهـمه «مارسيلوس». ويـتوحد البرهان الذى يدعم به «مـارسيلوس» تعليمـه لصالح العوام، فى الغالب مع الحـجة التى قدَّمـها أرسطو لصالح الديمقراطيـة، ونظر إليها أثناء صعـوده من أنظمة الحكم الخـاطئة إلى الأرسـتقـراطية (أو الملكيـة). ولم يسـأم «مارسـيلوس» من أن يقتـبس بوضـوح من أرسطو فى هذا السـياق، علـى الرغم من أن الاقتـبـاس لم يكن بدون سوء تـأويلات غريبـة. مع أن صمـته التـام فى هذا السيـاق عن حجـة أرسطو غـير الديمقراطية، هو أمر أكـثر غرابة. فهو يقرر الحجة غيـر الديمقراطية، ولكنه يغفل أى إشارة إلى أرسطو. إنه لا يستـشهد إلا بحجة واحدة على الموقف غـير الشعبى وهى

قول الملك الحكيم «سليمان» «عدد الحمقى لا متناه». ولم يستشهد «مارسيلوس» بأى فقرة من الكتاب المقدس فى برهانه الشعبى؛ ولذلك فإنه يربكنا للحظة بأن يجعلنا نعتقد أن الكتاب المقدس، أو على الأقل الملك سليمان، قد يحبذ الأرستقراطية. وعلى الرغم من أنه يتخلص من هذا الإمكان عن طريق افتراض أن سليمان الحكيم ربما يعنى بالحمقى الكفرة الذين مع أنهم حكماء فى العلوم الدنيوية، فإنهم حمقى بصورة مطلقة؛ لأن حكمة هذا العالم، كما يرى بولس(*)، هى حمق بالنسبة لله. وينجم عن هذا أن الإنسان المخلص، وبالتالى كل الجمهور الأكثر إخلاصًا هو الحكيم بحق، ومؤهل لأن يشرع قوانين، ويختار ملوكًا أو قضاة.

وثمة ملاحظة أخرى على الأقل لمارسيلوس تبين أن إيمانه بكفاءة الشعب على العموم مغروس فى اهتمامه، ليس بالسلطة من حيث هى كذلك، وإنما بالسلطة فى العالم المسيحى. فهو يقول بالفعل إن ضرورة إعطاء الجمهور السلطة لأن يشرع، وأن يختار الموظفين هى أقل وضوحًا من ضرورة أن يعهد إلى الجمهور السلطة لأن يختار الكهنة، ويبعدهم عن وظائفهم الكهنوتية؛ لأن الخطأ فى اختيار الكاهن يمكن أن يؤدى إلى موت أزلى، وإلى ضرر جسيم فى هذه الحياة. ويكمن هذا الضرر فى إغواء النساء أثناء المحادثات السرية التى يعترفن أثناءها بالخطيئة للكاهن. ويتضح أن المواطن الأكثر بساطة، وبالتالى بالتأكيد الجمهور المخلص يستطيع أن يحكم على الوثوق بأى كاهن فرد فى هذه المسائل مثلما يستطيع الأشخاص الأكثر ثقافة وتعليمًا؛ وقد يعرف الجمهور الأكثر بساطة هذه الشئون بصورة أفضل من المثقفين والمتعلمين. كما يفترض «مارسيلوس» أن كل المخلصين الذين يوجههم «الروح القدس» فى مناقشاتهم، من حيث إنهم يتميزون عن المجموع الكلى للمواطنين من حيث إنهم مجرد مواطنين، هم معصومون من الخطأ(١٢). وكثيرًا ما يزودنا نموذج

(*) «ألم يُجهِّل الله حكمة هذا العالم...؟» رسالة بولس الرسول إلى أهل كورنتوس. الإصحاح الأول: ٢٠ (المراجع).

الكنيسة فى صورتها الأكثر نقاء، التى لا يوجد فيها على الإطلاق أمراء مسيحيون، بأكثر الحجج الأكثر أهمية على الحكومة الشعبية، وتتكون الكنيسة فقط من الكهنة والجمهور من غير هؤلاء الكهنة من حيث إنهم رعايا. ولم تكن الكنيسة تعنى بدقة فى هذه الحقبة سوى المجموعة الكلية من المخلصين، وبالتالى فإن كل المسيحيين هم أعضاء الكنيسة. وبالتالى لابد من تعديل التمييز التقليدى بين الشعب ورجال الدين بصورة جذرية لصالح الشعب. فوفقًا لممارسة الكنيسة الأولى يخص اختيار كل المناصب الكهنوتية الأعداد الغفيرة من المخلصين. وهذا البرهان لا يضعفه، بل يقويه القول بأن الجمهور الغفير فى الكنيسة الأولى لم يكن متحضرا، كما كان قليل الخبرة. فحتى إذا اعتاد الجمهور اختيار الأساقفة فإن هذا الإجراء هو الأكثر ملاءمة بعد أن يرسخ الإيمان فى الرعايا والأمراء(١٣).

دعنا نعود إلى نطاق الفلسفة السياسية، ونتأمل نظرية «مارسيلوس» عن المشرع البشرى بصورة أكثر إمعانًا إلى حد ما. إنه يخصص فصلين كاملين من بين اثنين وخمسين فصلًا لتأكيد هذه النظرية، والبراهين عليها، والدفاع عنها. وهو يقدم ثلاثة براهين، يضيف إليها برهانًا رابعًا، لكن هذا البرهان الرابع ليس إلا تلخيصًا للثلاثة الأولى كما يقول. وهذه البراهين هى:

١ - يجب أن تنتمى السلطة التشريعية إلى أولئك الذين يمكن أن تنبثق عنهم أفضل القوانين، بيد أن هذا هو مجموعة المواطنين كلهم والسبب هو أن المرء لا يضر نفسه عن وعى، وبالتالى قد نضيف، عندما يفكر كل واحد فى مصلحته، فإنه لن يغفل مصلحة أحد أو سوف تُكفل مصلحة الجميع على الوجه الصحيح.

٢ - يجب ألا تنتمى السلطة التشريعية إلا إلى أولئك الذين يستطيعون أن يضمنوا أنه سوف تراعى أفضل القوانين أثناء التشريع. بيد أن هذا هو مجموعة المواطنين كلهم؛ لأن كل مواطن يراقب القانون بصورة أفضل، حتى إذا لم يكن جيدًا، «ما يبدو أنه يفرضه على نفسه»؛ وليس السبب أن كل مواطن شخص حر فقط؛ أعنى أنه لا يخضع لسيد، وإنما لأنه يرغب فى أن يكون شخصًا حرا. وقد نلاحظ أن هذه الحجة تسبب مشكلة لم يناقشها «مارسيلوس» على

الإطلاق فيما يتعلق بما أنعم الله به، ولم يناقش بالتالى حتى القانون الذى يفرضه المرء على نفسه من الناحية الظاهرية.

٣- ينبغى أن يعرف الجميع ما يمكن أن يفيد كل شخص ويضره، وبالتالى ما يفيد الجميع، ويضرهم، حتى إن الجميع وكل شخص يستطيع أن يبلغ الفائدة، ويدفع الضرر. والدفاع عن النظرية مصاغ فى ثلاث حجج أخذت أساسًا من البرهان الشعبى الذى قدمه أرسطو. ويوضح «مارسيلوس» فى الحجة الثانية من المجموعة الأخيرة للحجج خطر الشقة فى السلطة التشريعية التى تعطى لقلة من الحكام أو لفرد واحد فى إشارة إلى طابع القانون فى النظام الأوليجاركى أو نظام الطغيان»(١٤). وهكذا يبدو أن أطروحة «مارسيلوس» الشعبية مستمدة من مذهبه المناوئ للكنيسة.

لا ينسب «مارسيلوس» السلطة السياسية الأساسية، أى سلطة المشرّع البشرى، إلى جملة المواطنين كلهم فحسب، بل إلى «جملة المواطنين كلهم، أو جزئها الأقوى، أو الأسمى». ولا يعنى بالتأكيد بجزئها الأقوى أو الأسمى الأكثرية غير المؤهلة. فلابد أن يفهم الجزء الأقوى أو الأسمى الذى يحل محل جملة المواطنين كلهم، بأنه الأسمى كما وكيفًا، حتى إن العوام قد لا يكونون تحت رحمة الناس الفضلاء تمامًا، ولا يكون هؤلاء تحت رحمة العوام. وقد يُسمى التدبير الذى خططه «مارسيلوس» «بالبولتيا» Polity ـ أى وسط بين الأوليجاركية والديمقراطية – إن لم يكن من أجل الواقعة التى تقول إن «البولتيا» صورة من صور الحكومة، بينما يتكلم «مارسيلوس» عن صاحب السيادة من حيث إنه يتميز عن الحكومة. وفضلًا عن ذلك، بينما يشارك كل الناس تمامًا فى المناقشة والتشريع فى الديمقراطية، بالمعنى الموجود عند أرسطو، فإن «مارسيلوس» يحتفظ بهذه الوظائف للحكومة أو للقطاع الحاكم، من حيث إنه يتميز عن جملة المواطنين كلهم، أو القطاع الأكثر قوة وسموًا(١٥). وعلاوة على ذلك قد يوكل المشرع البشرى سلطته التشريعية إلى شخص واحد، أو مجموعة أشخاص، كما بين «مارسيلوس» من قبل فى الفصول التى خصصها بوضوح لتعريف المشرّع البشرى. وهكذا يقر «مارسيلوس» لسيادة الشعب بأن تبقى قابعة ومستكنة تمامًا. وفى اللحظة نفسها التى يصرح فيها بالفضيلة

السامية، وهى مشاركة كل شخص فى التشريع بالفعل، فإنه يستبعد المشاركة من حيث إنها غير ملائمة. ولابد أن يمضى المرء إلى أبعد ويقول إنه يتراجع عن المبدأ الخالص للسيادة الشعبية. فهو يقارن موقف القطاع الحاكم فى الدولة بموقف القلب فى الجسم البشرى لأنه ذلك القطاع الذى يصب فى قالب القطاعات الأخرى للدولة. ولكن إذا كان الأمر كذلك، فإن القطاع الحاكم ليس مستمدا من صاحب سيادة موجود من قبل، أى المشرع البشرى، أو الشعب؛ أعنى أن الكل الذى يتكون من جميع قطاعات الدولة فى تناسبها الملائم، ولكنه يكون بالأحرى علة صاحب السيادة المزعوم. وبناء على هذا يقارن «مارسيلوس» موقف القطاع الحاكم فى الدولة بموقف المحرك الأول فى الكون، أعنى بالإله الأرسطى الذى لا يخضع بالتأكيد لقوانين صنعتها الأجزاء الأخرى من الكون، وباختصار، يعود «مارسيلوس» إلى وجهة النظر الأرسطية التى بناء عليها يتحد المشرع البشرى (أى صاحب السيادة) مع القطاع الحاكم (أى الحكومة)، أو بناء عليها يتحد القطاع الأكثر قوة وسموا مع القطاع الحاكم؛ لأن القطاع الحاكم، فى كل نظام سياسى ثابت ومستقر، سواء تكون من شخص واحد أو من قلة، أو من كثرة، هو القطاع الأكثر قوة أو سموا بالفعل. ويوحد «مارسيلوس» بوضوح حتى الحاكم بالمشرع عن طريق استدعاء الأباطرة الرومان المشرعين. ولم يقل إن المشرع البشرى يستطيع أن يعطى الحاكم «السلطة الكاملة» ويمضى أبعد ليقول إن الحاكم يدين بموقفه «للمشرع البشرى، أو أى إرادة بشرية أخرى». إن الحاكم قد يدين بموقفه لإرادته الخاصة[١٦].

وإذا كان القطاع الحاكم هو المشرع، فإنه لا يستطيع أن يخضع للقانون فحسب. فحتى فى الجمهورية؛ حيث لا يكون أى فرد هو المشرع، ولا يكون من ثم، فوق القانون، فإنه من الضرورى أحيانًا بالنسبة للقاضى الفرد أن يفعل بصورة غير مشروعة لكى ينقذ الجمهورية، كما فعل شيشرون عندما أحبط مؤامرة كاتلينا[*]، وعندما يفترض مارسيلوس أن الحاكم لا يخضع إلا للقانون الإلهى، فإنه يجب

(*) كاتلينا Catilin سياسى رومانى كان حاكما لأفريقيا (٦٦-٧٦ ق.م) اشترك فى مؤامرة لاغتيال قناصلة روما، أحبطها شيشرون وكان قنصلا فى ذلك الوقت (المراجع).

علينا أن لا ننسى أنه يرى أن هذا القانون الإلهى لا يستطيع العقل الإنسانى أن يعرفه، ولا يمتلك، من حيث إنه كذلك سلطة قهرية فى هذا العالم. وفضلاً عن ذلك، إذا كان القطاع الحاكم (أى الحكومة) هو المشرع (أى صاحب السيادة)، فإن الحكومة لا تخضع للعقوبة فى حالة سوء التصرف للسبب نفسه الذى من أجله لا يخضع الشعب صاحب السيادة فى الفرض الشعبى للعقوبة(١٧). ونوجز ذلك فنقول، إنه على الرغم من النغمة الدجماطيقية لتعاليم مارسيلوس الشعبية، فإنه يبرهن على أنها مؤقتة أو تجريبية، وإن كان بطريقة مختلفة، مثل الحجة الديمقراطية فى كتاب «**السياسة**» لأرسطو.

إن خاصية كتاب «**المدافع عن السلام**» منظوراً إليه على أنه رسالة فى الفلسفة هى أنه يعلن بالتأكيد نظرية السيادة الشعبية، ويتراجع عنها فى الوقت نفسه بصورة دقيقة. ما معنى التناقض المذهل الذى يخص الأساس الخالص للمجتمع السياسى؟ ما معنى تذبذب مارسيلوس بين المذهب الشعبى، وما يمكن أن يسميه المرء بالمذهب الملكى المطلق؟ قد يقول المرء أنه ينحاز إلى الشعب عندما يُفهم الشعب فى مقابل الكهانة ولا شىء آخر، وأنه ينحاز إلى الأباطرة الرومان فى العصر القديم أو الوسيط ضد البابوات، وبمعنى آخر؛ يختفى التناقض حالما يفترض المرء، كما فعل بعض الإسكولائيين، أن كتاب «**المدافع**» لا يبعث علي شىء سوى المذهب المناوئ للكنيسة. إنه يحتاج إلى أساس شعبى لحججه المناوئة للكنيسة؛ لأنه كان يتحتم عليه أن يرفع الأمر من الآراء المقبولة التى تخص الكنيسة إلى العهد الجديد. ولا يقدم العهد الجديد تدعيمًا لافتراض مارسيلوس الذى يقول إن الحكام المسيحيين العلمانيين فقط من حيث إنهم يتميزون عن الكهنة يجب أن يحكموا الكنيسة فى كل شىء يؤثر على مصير الناس فى هذا العالم (أى عقاب الهراطقة والمرتدين والحرمان من الكنيسة، ومصادرة الأملاك، إلخ)؛ بينما يقدم تدعيمًا لحاجة الخضوع للملوك المطلقين، أو للمستبدين، غير أن العهد الجديد يقدم من الناحية الظاهرية تدعيمًا لوجهة النظر التى تقول إن القرارات فى هذه المسائل توكل إلى مجموعة المخلصين كلها من حيث إنها تتميز عن الكهنة فقط. ومجموعة المواطنين كلها» عند «مارسيلوس» ليست سوى المقابل الفلسفى، أو العقلى «لمجموعة المخلصين كلها»،

ويحتاج إلى هذا المقابل لكى يزود مذهبه المناوئ للكنيسة بأوسع أساس ممكن لكل من العقل والوحى اللذين يتكلمان ضد حكم الكهنة. ويعنى هذا التفسير أن التناقض الذاتى الأساسى الذى يميز كتاب «**المدافع**...» هو النتيجة الواعية لإستراتيجية واعية. ويمكن الدفاع عن كل من التفسير ومضمونه، على الرغم من أنهما لا يفسران الخصائص اليقينية لفكر مارسيلوس الشعبى، أو لا يفسران الطابع الجوهرى لصنوف الإستراتيجية التى تشبه الإستراتيجية التى تُنسب بحق إلى مارسيلوس. إنهما يخفقان فى تفسير الطابع الجوهرى لصنوف الاستراتيجية لأنه لا يكفى أن نتصور «مارسيلوس» على أنه ربما يكون ماهرًا، وإنما نتصوره بالأحرى على أنه سياسى، أو مدافع لا يتحرج من شىء.

ولكى نجد طريقة للكشف عن المشكلة، دعنا ننظر فى نظرية مارسيلوس التى لم تتأثر لا باللاهوت السياسى، ولا بمشاغل معادية للاهوت؛ أعنى نظريته عن الملكية، أو النظام الملكى. إنه يقول إن الملكية «ربما» تكون أفضل صورة للحكومة، بيد أنه يجعل مهمته أن يناقش مسألة ما إذا كان يمكن تفضيل الملكية الوراثية أو الانتقائية. ولا يخصص لهذا الموضوع سوى فصل واحد، ولكن هذا الفصل أطول من الفصلين مأخوذين معا اللذين يُقصد منهما ظاهريًا تأسيس سيادة شعبية. إنه يقرر تفضيل ملكية انتقائية مفهومة بصورة دقيقة؛ أعنى تفضيل ملكية يتم فيها اختيار وانتقاء كل ملك، وليس ملكًا ونسله. وقد يسلمه هذا القرار إلى البابا، ولكن بتشابه عظيم بالإمبراطور الألمانى الذى كان مشغولًا فى ذلك الوقت فى صراع مرير مع البابا والذى سرعان ما أصبح حامى مارسيلوس؛ ولكن لا يسلمه إلى الملك الفرنسى مثلاً(١٨). وعلى الرغم من أنه ضرورى لنجاح مغامرته - أعنى المغامرة التى تهدف إلى استئصال السيادة البابوية للسلطة وكل ما يذكر بها - لكى يبلغ الإرادة الخيرة لكل الأمراء العلمانيين. ولذلك يمكن افتراض أن تفضيله للملكية انتقائية على ملكية وراثية ينتمى إلى تعليمه السياسى النهائى، أو الجاد. إنه لم يناقض بالتأكيد هذا التفضيل على الإطلاق كما ناقض نظرية السيادة الشعبية. ويمكن أن تُرد حجته لصالح الملكية الانتقائية إلى اعتبار وحيد. وهو أن الخاصية

الأكثر أهمية للحاكم هى الفطنة؛ لأن التنوع اللانهائى للشئون البشرية لا يسمح بتنظيم كاف عن طريق القوانين، ولا تأتى الفطنة عن طريق الوراثة. إن الفطنة؛ أعنى الحكمة العملية فى مقابل المهارة المحضة، لا يمكن أن تنفصل عن الفضيلة الأخلاقية والرذيلة والعكس صحيح. كما أن الفطنة مطلوبة بصفة خاصة لتشريع القوانين الخيرة والعادلة. ومن ثم بينما تكون الفطنة ذات أهمية عظيمة، فإنها نادرة؛ إذ إن الطبيعة لم تنتج إلا جزءاً من الجنس البشرى مزوداً بالفطنة، ومع ذلك فإن أناساً قلائل يجعلون هذا الإمكان فعليا. والملاحظة السابقة لا تعنى أن الملكية الوراثية غير مشروعة؛ فهى لا تعنى سوى أن الملكية الوراثية أدنى من الملكية الانتقائية. فقد تكون الملكية الوراثية مفضلة على الملكية الانتقائية فى بعض البلاد فى جميع العصور، وتكون مفضلة فى كل البلاد فى بداية حياتها السياسية، عندما لايزال كل الناس غير متحضرين. لأنه فى بعض البلاد فى جميع العصور، وفى كل البلاد فى البداية أو فى تدهورها وانحلالها، تكون الفطنة من حيث هى كذلك فى أفضل الأحوال هى حمى أسرة واحدة، ولا يكون هناك بالتالى منتخبون فطنون. إن الملكية الانتقائية تفوق الملكية الوراثية لأنها تلائم دولة كاملة ومتحضرة، فى حين أن الملكية الوراثية تلائم مجتمعاً لايزال ناقصاً أو غير متحضر بصورة لا يمكن إصلاحها(١٩).

ومن ثم فإن هذه الملاحظة ذاتها تفضى إلى نتيجة هى أن حكم عدد من الأشخاص الفطنين؛ أعنى الأرستقراطية لايزال أكثر ملاءمة لدولة كاملة ومتحضرة من ملكية انتقائية، لأنه ليس هناك سبب لماذا إذا وجد عدد من الأشخاص الفطنين فى دولة ما، كما هى الحال فى الدولة الكاملة، فسوف يُحرم الجميع سوى شخص واحد،من أسمى ألوان الشرف لأن أولئك الذين يُحرمون بصورة جائرة من مشاركتهم العادلة فى الحكومة ينشغلون بصورة عادلة بالتحريض على العصيان. ويخصص «مارسيلوس» فصلاً بأكمله للبرهان على أن وحدة الحكومة التى لا يمكن الاستغناء عنها تفسد وتختل إذا تكونت الحكومة من عدد من الأشخاص، بدلاً من شخص واحد. وليست الملكية الوراثية فحسب، وإنما الملكية من حيث هى كذلك

ملائمة إلا فى أزمنة وأماكن، حيث تكون هناك قلة من أشخاص مناسبين لحكم الدولة، كما هى الحال مثلاً فى روما فى نهاية الجمهورية. إن الملكية هى النوع الملائم من الحكومة فى نظام وليس فى المجتمع المدنى الكامل. ولا تكون هذه الأرستقراطية من حيث إنها تتميز عن الملكية ممكنة إلا وفق الشروط الأكثر تفضيلاً، وبالتالى لا تناقض، إلا بصورة نادرة جدا، الواقعة التى تذهب إلى أنها نظام الحكم الطبيعى بصورة كبيرة. وإذا كان الكهنة هم كما ينبغى أن يكونوا عليه، فإن المجلس العام للكنيسة لا يمكن أن يتكون إلا من الكهنة كما يرى مارسيلوس؛ لأن المطلب الأكثر أهمية للمشاركة فى هذا المجلس هو المعرفة العميقة بالقانون الإلهى؛ أعنى الصورة العليا من الحكمة؛ غير أن الكهنة ليسوا على نحو ما ينبغى أن يكونوا عليه، وذلك يرادف قولنا من حيث المبدأ، إن الأرستقراطية أو حكم الحكيم هو النظام الأفضل، لأن الكنيسة لم تعد أرستقراطية، ولكن لأنها كما لا يسأم مارسيلوس من التكرار، أوليجاركية الآن، فإنها بحاجة إلى الإصلاح عن طريق القطاع الأفضل من العلمانيين، فالعلمانيون هم العنصر الشعبى فى الكنيسة. ويشير «مارسيلوس» داخل حجته الشعبية إلى أن استنباط القوانين وتفسيرها هو المهمة الملائمة للأشخاص الفطنين؛ أما الأعضاء الآخرون للمجتمع فإنهم ذوو فائدة قليلة فى هذه المسألة، وينزعجون فى تأدية عملهم الضرورى إذا طُلب منهم أن يفعلوا أكثر مما يفعلون من حيث إنهم يصدقون على القوانين بطريقة «شكلية». ويبدو أن هذا الإقرار أو التصديق الشعبى على القوانين أمر مرغوب فيه بالفعل؛ لأنه ربما يجعل عامة الناس أكثر رغبة فى طاعة القوانين(٢٠).

قد يفترض أن تردد «مارسيلوس» بين المذهب الشعبى والملكية المطلقة يشير إلى الأرستقراطية من حيث إنها الوسط الصحيح بين هذين الطرفين اللذين يوجد بهما عيب. فمن يكن فى صف السلطة المشرعة للملوك المطلقين ينتج عنه أيضاً فائدة حكومة ذات سيادة تتكون من أناس مدينة فطنين، كل واحد منهم يدين بمكانته إلى الانتخاب عن طريق نظرائه، وليس إلى اختيار شعبى، ومَنْ يحبذ السلطة

التشريعية «للقطاع الأقوى أو الأسمى من جملة المواطنين كلهم» يرد ذلك إلى فائدة ما يكون فى الحقيقة الجانب الأقوى أو الأسمى فى كل مدينة وهو ليس حديث العهد، أو صغيرًا، أو ليس أيضًا قديمًا، أو متسعًا من أجل امتياز سياسى، أعنى المواطنين الأكثر فطنة وفضيلة. ويمتنع «مارسيلوس» عن الدفاع لصالح الملكية، بينما يدافع بالتأكيد لصالح سيادة شعبية لأن نظام الحكم الذى يحبذه قريب بالفعل لا من الديمقراطية، بل من «البوليتيا» أكثر من الملكية. وتشير حجته الشعبية فى الوقت نفسه عن طريق عيوبها البارزة للعيان مثلاً من «البوليتيا» تشير إلى أرستقراطية مقبولة لعامة الناس، لا بسبب الصفات الملازمة للأرستقراطية الأصيلة فحسب من حيث إنها حكم المواطنين الأكثر فطنة وفضيلة، وإنما لأنها أيضًا تحترم الإحساسات المرهفة لعامة الناس. ويقدم «مارسيلوس» الحجة على الأرستقراطية فى أخف صورها؛ لأن هذه الحجة لا تقدم أساسًا واسعًا بصورة كافية للسياسة المعارضة للكنيسة التى ينظر إليها على أنها المهمة الأكثر إلحاحًا لعصره. كما أن الحجة لصالح الأرستقراطية ينتج عنها فى رأى غالبية معاصريه منفعة رجال الدين، لأنه إذا ظهر أن السلطة السياسية تنتمى بحق إلى مَنْ هم أكثر حكمة، فإنه ينجم عن ذلك أنها تنتمى بصورة أقل إلى أولئك الحكماء فى الحكمة البشرية مما تنتمى إلى أولئك الحكماء فى الحكمة الإلهية.

وبالتالى، يمكن أن تُفسر الخطة التى يستخدمها «مارسيلوس» عن طريق الاستحالة السياسية التى تصل إلى استحالة فيزيائية للكشف عن القضية السياسية الأصلية. لقد استطاع أن يكون مرتاح الضمير فى سيره كما فعل؛ لأنه كان مقتنعًا بأن حكومة الكهنة مستحيلة، أو غير مرغوب فيها. لأن العهد الجديد كما يرى لم يسمح بحكومة الكهنة فى المسائل الدنيوية فحسب، بل حرمها بصورة إيجابية. فسلوك الكاهن من حيث هو كاهن فى القانون المسيحى، وفى القانون المسيحى وحده هو السلوك الأكثر كمالاً من الجميع. بيد أن هذا السلوك يتطلب روحًا، وطريقة حياة، لا يطابقان الحكم؛ لأنه يتطلب ازدراء للعالم، وأقصى درجات

التواضع. لقد أبعد المسيح نفسه والرسل من الحكم الدنيوى فى كل صوره(*). وقد منع «بولس» كل كاهن من أى ينشغل بأى مسألة دنيوية أيا كانت؛ لأنه ليس فى إمكان أى شخص أن يخدم سيدين. وقد عرف العهد الجديد بأقوى الألفاظ واجب الطاعة للحكومة البشرية «التى لا تحمل السيف بدون جدوى(**) أو فائدة»، ليس من أجل الدفاع عن أرض الأجداد؛ بقدر ما يصبون سخطهم على مرتكبى الشر، ويصف العهد الجديد وجهة النظر التى تقول بعدم طاعة الحكام السيئين، أو السادة السيئين بأنها زهو فاسق. وليس مسموحًا بالمطالبة بتحرير العبيد المسيحيين بعد عبودية ست سنوات مثلما سُمح لعبيد التوراة؛ لأن قانون العهد القديم الذى نتحدث عنه اكتسب فى المسيحية معنى صوفيا خالصًا. وبالتالى، يمكن أن يتلازم التواضع وازدراء العالم وتمامًا مع الطاعة المخلصة للسادة الدنيويين. ومع ذلك لابد أن يضع «مارسيلوس» اللهجات، داخل حدود الفلسفة السياسية بصورة تختلف إلى حد ما عما فعلت السلطات المسيحية. فهو يمضى فى الغالب بعيداً للدفاع عن الحكام الوثنيين ضد قول المسيح أنهم «أصبحوا أولياء» على رعاياهم. إن أولئك «الذين يستحقون الاحتقار والازدراء» فى الكنيسة؛ أعنى الذين يمتلكون حكمة فى الأشياء التى ليست روحية، ينبغى أن يكونوا هم وحدهم، كما يرى «بولس» قضاة وحكامًا فى المسائل الدنيوية. إذ أن متطلبات الموعظة على الجبل لا يمكن أن تتفق مع حالة الحكام وواجباتهم، ورعاياهم العلمانيين(٢١). إن المجتمع المسيحى الكامل هو مجتمع المسيح والرسل الذى توجد فيه جماعة الأخيار؛ بيد أن هذا المجتمع ناقص فى نواحٍ أخرى؛ لأنه أُريد أن يكون كليا، ومع ذلك لم يكن هناك احتياط من أجل وحدته فى المستقبل عندما يصبح مجتمعًا أكبر؛ وهو لا يمكن أن يصبح كاملاً إلا عن طريق أفعال الأمراء المسيحيين. وقد يميل المرء إلى أن يعبر عن تفكير مارسيلوس بالقول بأن الطبيعة هى التى أكملت النعمة الإلهية، وليست النعمة

(*) هذا واضح فى قوله «مملكتى ليست من هذا العالم» إنجيل يوحنا ١٨ :٢٣ (المراجع).

(**) إشارة إلى قول بولس أن السلطات ـ أى الحاكم «... لا يحمل السيف عبثا بل هو خادم الله، منتقم من الذى يفعل الشر» رسالة إلى أهل رومية الإصحاح الثالث عشر ١-٣ (المراجع).

الإلهيـة هى التى أكملت الطبـيعة. ثم يمـضى أبعد ليشـير إلى أن هناك تعـارضًا بين الحكومة البـشرية والعناية الإلهـية؛ إذ إن الحكومة البـشرية تجـازى العادلين، والذين يقـومون بأفـعـال خيـرة فى هذا العـالم، والعناية الإلهـية تـبتليـهم بالمعـاناة فى هذا العالم(٢٢). ويشيـر «مارسيلوس» إلى خاصـية القانون المسيـحى بالقول بأن الإيمان بالحكم المستقبلى لله ـ أعنى الإيمان الذى تشترك فيه المسيحية مع كل الأديان الأخرى ـ لا يحث الكهنة المسيحيين على غش الفقـراء، بينما الإيمان بالديانة المسيحية يحث الكهنة المسيحيين على أن يعيشوا فى فقر. فالفقر الذى يدعو إليه الإنجيل هو بالفعل كمـا يرى الملازم الحتمى للازدراء الجـذرى لهذا العالم، أو للتـواضع الجذرى. ومع ذلك تظهر الثـروة تمامًا مثل الشرف فى حـدود العقل البشرى على أنهـا شىء خير؛ لأنها مطلوبة لممارسة الفضيلة الأخلاقية. لكن الفقر الإرادى مطلوب إلى حد بعيد، كما ترى التعاليـم المسيحيـة، لكمال مؤداه أن أولئك الذين لا يعيشون فى فقر إرادى هم مسيحـيون سيئون. وعلى الرغم من ذلك، فإن «مـارسيلوس» يستطيع أن يشكو من أن البابوات لم يظهروا اعـترافًا بالجميل ملائمًا للأباطرة الـرومان الذين رفعوهم من فقـر مدقع إلى وفـرة من خيرات. ويبـدو أنه يذهب إلى أن الأخلاق المسيحية وأخلاق الـرجل المهذب الدنيـوى تعارض كل منهـما الأخـرى، أو أن الوحى ليس ببسـاطة فوق العقل، وإنما ضـده. وربما يكون ذلك سبـبًا لماذا نظر إلى قانون العـهد الجديد على أنه يصعب بصفة خاصة الإيفاء بتحقيقه(٢٣).

اشتـهر «مارسـيلوس» أحيانًا بأنه مـدافع عن الحرية الدينيـة. ومع ذلك فإنه لم يتجاوز إثارة السؤال عما إذا كان مـسموحًا بإكراه الهراطقة أو المرتدين، فى حين أنه يقرر فى السيـاق نفسه أنه لا يريد أن يقول إن هذا الإكراه لـيس ملائمًا. إنه لا ينكر أنه يمكن ممارسة هذا الإكراه فى هذا العالـم على أساس القانون الإلهى. لأن القانون الإلهى، كمـا يرى مارسـيلوس لا يمتلك أى سلطة قهـرية فى هذا العالـم إلا بفضل القانون البشرى الذى يجعل التعـدى على القانون الإلهى فى هذا العالم جريمة. كما أنه وفقًـا للقانـون الإلهى المسيـحى الذى يزدرى بالطبع الهرطقـة والارتداد، ويؤيد ذلك الازدراء عن طريق التهديد بالعقاب فى الحياة الأخرى، لا يكون الإنسان الذى

يُجبر على الإيمان مؤمنًا بحق؛ وبالإضافة إلى ذلك لم يعط المسيح أى سلطة قهرية للكهنة المسيحيين. وعلى الرغم من ذلك، قد يستخدم المشرع البشرى المسيحى، لا بوصفه مشرعًا مسيحيا، وإنما بوصفه مشرعًا بشريا، الإكراه ضد الهراطقة والمرتدين فى هذا العالم. ويمكن توضيح هذا الحق عن طريق هذا التوازى. يحرم القانون الإلهى المسيحى السكر، ولكنه لا يطلب من حيث هو كذلك أن يُستخدم الإكراه فى هذا العالم ضد المدمنين، مع أنه لا يمنع المشرع البشرى من أن يحرم السكر فى ظل عقوبات فى هذا العالم. وعلى نحو مماثل قد يدعم المشرع البشرى التعفف الدينى عن المسكرات؛ أعنى الاعتدال. وسواء فعل ذلك أم لا، فإن ذلك يعتمد على حكمه على الهرطقة مثلاً. فربما أرشدته مقارنة الكتاب المقدس للهرطقة بالسفاح فيسمح من ثم بالهرطقة مثلما يسمح بالسفاح، على الرغم من أن السفاح يحرمه، أيضًا القانون الإلهى المسيحى. أو ربما أرشدته مقارنة الكتاب المقدس للهرطقة بالجذام، فيقوم بإكراه الهراطقة وفقًا لنصيحة الخبراء (أى الكهنة)، تمامًا كما يقوم بفعل قهرى ضد المصابين بالجذام وفقًا لنصيحة الخبراء (أى الأطباء). كما أنه ربما توجهه الوقائع التى تقول إن العهد الجديد يسمح بالتأكيد بالحرمان من الكنيسة، وهذا الحرمان لابد أن يؤثر على المحرومين فى هذه الحياة(٢٤).

لكن بصرف النظر عن أى اعتبار لاهوتى، أعنى عن أى اعتبار يتعلق بالقانون الإلهى المسيحى، فإنه جلى أنه إذا كان الإيمان يوصل إلى سلوك فاضل فى هذا العالم حتى كما سلم الفلاسفة الوثنيون، فإنه ليس ملائمًا للمشرع البشرى أن يحمى هذا الإيمان ونتائجه الفرعية بتحريم الكلام الذى قد يفسد هذا الإيمان. ولا يناقض هذه النتيجة تعليم «مارسيلوس» الذى يذهب إلى أن الحكومة البشرية لا تهتم إلا بالأفعال «المجاوزة» من حيث إنها تتميز عن الأفعال «المحاثية». وبناء على هذا التمييز (الذى قد تكون أوعزت به فقرة فى كتاب إسحق عزرائيل « **كتاب التعريفات**» إلى «مارسيلوس» فإن أفعال قوانا المعرفية والشهوانية تكون كامنة وتظل مثل الأفكار والرغبات داخل الفاعل، ولا تؤدى عن طريق أى عضو من أعضاء الجسم التى تتحرك مركزيًا، فى حين أن الأفعال الأخرى لتلك القوى تكون

مفارقة. وبمعنى آخر لا تهتم الحكومة البشرية إلا بأفعال يمكن البرهنة على القيام بها حتى إذا أنكر الذين يقومون بالفعل الذى نتحدث عنه أنهم يقومون به. وينجم عن هذا أن الخطب أفعال متعالية. لأن الخطب الهدامة والمضلة من النوع المشار إليه قد تضر الآخرين، والمجتمع كله، وتحريمها يندرج بوضوح داخل علم تشريع المشرع البشرى كما يرى «مارسيلوس» [٢٥]. ولم يبشر «مارسيلوس» بالتحرر من الدين بالتأكيد.

إن أى قانون إلهى يفقد كثيراً من قيمته إذا كان كل شخص يخضع له حراً فى أن يفهم وعوده وتهديداته كما يحلو له وكما يشاء. إن القانون الإلهى المسيحى بوجه خاص بتأكيده على الإيمان من حيث إنه الشرط الضرورى للخلاص الأبدى يُقدم بدون جدوى، أى يُقدم لهلاك الناس الأبدى، ما لم يكن المسيح قد ذهب إلى أن المعنى الحقيقى الوحيد للقانون الإلهى هو فى متناول كل المسيحيين. إن الوحدة التى لا يمكن الاستغناء عنها للإيمان قد أمدتنا بها بطريقة ملزمة، ومشروعة الكنيسة الجامعة أو الكاثوليكية؛ أعنى عن طريق مجموعة المخلصين كلها، من حيث إنها المشرع البشرى المخلص الذى يجيز المجالس العامة، ويعطى لقرارتها سلطة ملزمة. ولا يسبب هذا الشرط، أو القيد صعوبة عندما يكون هناك مشرع بشرى واحد للإيمان المسيحى الذى يجاوز تشريعه العالم كله. وهذا المشرّع هو بناء على رأى قبله مارسيلوس الشعب الرومانى، أو الإمبراطور الرومانى الفرعى. ويحاول «مارسيلوس» أن يحافظ على هذه الكرامة بالنسبة للأباطرة الرومان فى عصره. بيد أنه لم يستطع أن يخفى عن نفسه أو عن قرائه الواقعة التى تذهب إلى أنه يوجد فى عصره عدد من المشرعين البشر المخلصين الذين لم يعرفوا رئيساً، أو الذين يستقل بعضهم عن بعض. ومن ثم لم يعد هناك ضمان لوحدة الإيمان إلا داخل حدود المجالات المستقلة الفردية، أو الدول. ولذلك يرى «مارسيلوس» أنه من الصواب أن يتفق أصحاب السيادة المسيحيين فى معرفة أسقف روما بوصفه «القسيس الكلى»؛ غير أنهم ليسوا مجبرين فى رأيه على أن يفعلوا ذلك[٢٦].

على الرغم من أن القسيس الكلى، أو الأسقف الكلى كما يشير ضرورى

بصورة أقل من الأميـر الكلى؛ لأن الأمير الكلى يستطيع بصورة واضـحة أن يحافظ على المخلصين فى وحدة الإيمان أكثر مما يسـتطيع الأسقف الكلى. ويبدو من ثم، أن «مارسيلوس» بوصفـه مسيحيا، كان مـضطرا، إذا سلمنا بمقدماته إلى أن يطالب بأن يكون هذا المجتمع السياسى كليا إذا تحدثنا بصورة دقيقة وحاسمة ـ وليس بالزعم أو الادعاء فقط، أو بالمجاملة، عندما كانت الإمبـراطورية الرومانية حتى فى ذروة قوتها ـ حتى يستطيع أن يتخلى عن واجباته للإيمان المسيحى. يبدو أنه كان مضطرا إلى أن يتخلى عن الـنغمة الأخـيرة لنظريته عن السـيادة الشعـبية، أو نظـريته عن التفـضيل الأرسطى للأرستقـراطية التى تمثلها هذه النظرية من بعض الوجـوه؛ لأنه يمكن تنفيذ الديمقراطية والأرسـتقراطية كما فهـمهما «مارسيلوس»، وأرسطو فـى أى مجتمع، ولكن فى المجـتمـعات الصـغيرة نسـبيـا. على الرغم من هذا، أو بسـبب هذا ينكر «مـارسـيلوس» أن الأمـيـر الكلى ضـرورى. لأن الكتـاب المقـدس لا يحـتـاج إلى إمبـراطور كلى علمـانى.ومع ذلك فإن العـقل يحتـاج إليه؛ لأن السـلام بين الناس مضمون ومكفول بصورة كافـية ـ وربما نفهم ذلك على أنه يعنى أن السـلام مضمون بالطريقة الممكنة الوحيدة ـ إذا كانت هناك وحدة للحكومة داخل الدول الخاصة، أو الممالك الخاصـة. ويرفض «مارسيلوس» فى مناقشتـه الموضوعية الوحيـدة للمسألة التى تخص إمكان الرغبة فـى «دولة عالمية» أن يبت فيها ويـحسمها. فهـو يشير إلى الصعوبات التى تعترض الحكومة العالمية التى يسببها البعد المكانى، ونقص الاتصال بين الأجزاء المتعددة للعالم، بالإضافة إلى الصعـوبات التى يسببها اختلاف اللغات، والاختلافات القصوى فى العادات. ويشيـر إلى وجهة النظر التى وفقًا لها قد ترجع كل هذه الأشيـاء التى تفصل الناس إلى علة سـماوية؛ أعنى إلى الطبيـعة التى تحث الناس، عن طريق هذه الأشياء التى تحدث الفـرقة والخلاف، على الحروب لكى تمنع زيادة السكان. ويوضـح «مارسيلوس» أن زيادة السكان، إن لم تكن من أجل الحرب والأوبئـة أمـر حتـمى ولا مناص منه إذا لـم يكن للنوع البـشـرى بداية ولم يكن له نهاية، أعنى إذا كـان هناك «توالد دائم»، أو إذا كان الكون المرئى دائمًـا وأزليا[٢٧]. ولا تتفق نظرية أرسـطو عن أزلية الكون المرئى مع نظرية الكتـاب المقدس عن خلق

العالم. ولا تتفق نظرية أرسطو عن التوالد الدائم الأزلي مع نظرية الكتاب المقدس التي تقول إن هناك «إنسانًا أول»، أي مع النظرية التي تشكل مقدمة نظرية الكتاب المقدس التي تقول إن آباءنا الأوائل قد سقطوا ويحتاج الإنسان بالتالي إلى الخلاص. ولا يعلن «مارسيلوس» أن النظرية الأرسطية صادقة. ولا يعلن أنها ليست صادقة؛ لأنها تناقض نظريات الكتاب المقدس الأساسية والأكثر تجليًا ووضوحًا. ومن ثم لا يستطيع القارئ إلا أن يخمن إذا ما كان «مارسيلوس» مؤمنًا أم أنه ليس مؤمنًا حتى ينظر في مناقشته، التي عرضها في ٣٨ فصلاً يتألف منها كتابه «**المدافع**»، وهي المناقشة التي دارت حول مسألة أساس الإيمان بحقيقة الكتاب المقدس.

وداخل نطاق الفلسفة السياسية تظهر معارضة مارسيلوس الضمنية لتوما الإكويني بصورة أكثر وضوحًا في تعاليمه التي تخص القانون الطبيعي، أو الحق الطبيعي. إذ ينكر «مارسيلوس» أن هناك قانونًا طبيعيا يصح تسميته بهذا الاسم. ويفترض سلفا أن العقل لا يعرف مشرعًا آخر سوى الإنسان، وأن كل القوانين التي تُسمى هكذا بصورة ملائمة هي قوانين بشرية. لأن العقل يستطيع بالفعل أن يميز ما هو شريف، وما هو عدل، وما هو ذو فائدة بالنسبة للمجتمع. بيد أن هذه الاستبصارات ليست من حيث إنها كذلك، قوانين. كما أنها ليست في متناول كل الناس، ومن ثم لا تقرها كل الأمم؛ ولهذا السبب لا يمكن أن يُطلق عليها أنها طبيعية. إن هناك بالفعل قواعد تخص ما هو شريف، أو ما هو عدل، يُسلم بها في كل المناطق، وهي أيضًا مفروضة في الغالب في كل مكان، ولذلك يمكن أن تُسمى هذه القواعد بصورة مجازية بالحقوق الطبيعية. وعلى الرغم من أنه يُسلم بها بصورة كلية، أو بوجه عام، فإنها ليست طبيعية إذا تحدثنا بصورة دقيقة، لأن العقل الصحيح ليس هو الذي يمليها ويفرضها. إن ما يُسلم به بصورة كلية ليس عقليا، وما هو عقلي لا يُسلم به بصورة كلية. ويذكر «مارسيلوس» من بين القواعد التي يمكن أن تُسمى بصورة مجازية بأنها «حقوق طبيعية» القاعدة التي تقول إنه يجب على الآباء أن يربوا النسل البشري إلى وقت معين؛ وربما لا ينظر إلى هذه القاعدة

على أنها عقلية بصورة مطلقة طالما أن أرسطو قرر أنه لا ينبغى تربية الطفل المشوه. وبصورة أكثر عمومية، إذا كانت الحروب ضرورية بطبيعتها لكى تمنع زيادة السكان، فإن التمييز بين الحروب العادلة والحروب الجائرة الظالمة يفقد كثيراً من قوته، ولا يمكن لهذا التقييد الخطير لقواعد العدالة سوى أن يفسد عقلانية قواعد العدالة التى يُسلم، بصورة كلية، أو بوجه عام، ببلوغها داخل الدولة. وبمعنى آخر، ليست قواعد العدالة التى يُسلم بها بصورة كلية عقلية؛ لأن هناك ضرورة طبيعية لمخالفتها والتعدى عليها، أو لأن الإنسان لا يمتلك حرية الإرادة إلى الحد الذى يؤكدها كل من الرأى العام وتعاليم الوحى(٢٨).

ويستطيع المرء أن يفهم إنكار مارسيلوس للقانون الطبيعى جيداً إذا بدأ من الواقعة التى تذهب إلى أنه ينكر بصورة واضحة وجود مبادئ أولى للعقل العملى. إن الحالة المعرفية للمبادئ الأولى للفعل فى كتاب أرسطو «**الأخلاق**» غامضة. وإحدى الطرق للتخلص من هذا الغموض وإزالته ـ الطريقة التى فضلها ابن رشد ودانتى ـ وهى تصور المبادئ الأولى للفعل، وأيضًا المبادئ الأولى للسياسة، بأنها تُقدم عن طريق العقل النظرى أو العلم الطبيعى لأن العلم الطبيعى هو الذى يوضح ماذا عساها أن تكون غاية الإنسان. ناهيك عن أن غاية الإنسان هى كمال ذهنه؛ أعنى التفكير الفعلى للميتافيزيقى بوصفه ميتافيزيقيا. وبالتالى فإن الموجود البشرى الفردى الذى يستطيع أن يتعقب هذه الغاية يتروى ويمعن النظر فى كيف يستطيع إذا سلمنا بظروفه أن يصل إلى هذه الغاية. ويختلف هذا التروى ـ وهو فعل للعقل العملى ـ من فرد إلى فرد فى مسائل كثيرة، بيد أن هناك قواعد كلية يقينية للسلوك لابد أن يذعن لها كل الأشخاص الذين يريدون أن يصبحوا كاملين من حيث إنهم أشخاص ذوو تأمل. ومع ذلك فإن هذه القواعد ليست كلية إذا تحدثنا بصورة دقيقة؛ لأن قلة من الناس فقط قادرون بطبيعتهم على الحياة التأملية النظرية. غير أن هناك أيضًا غاية يستطيع كل الناس أن يتعقبوها؛ وهى كمال أجسامهم. ويتطلب هذا الكمال الأدنى، أو الأول من بين أشياء أخرى الأمن فى المجتمع السياسى وبواسطته. وهنا يدخل غموض عميق، إذ إن المجتمع السياسى مطلوب، على الرغم

من أنه مطلوب بطرق مختلفة، من أجل كمال الإنسان الأول، وكماله الأقصى (أى النظرى). وأيا كان الأمر، فإن المجتمع السياسى يتطلب بدوره تنوعًا من «القطاعات» (أى الفلاحين، والصناع، وأصحاب المال، والجنود، والكهنة، والحكام، أو القضاة)، ويتطلب نظامًا معينًا لهذه القطاعات. إنه يتطلب لخيره أن يمتلك المشرعون والحكام أو القضاة الفطنة، ويتطلب بعضًا من الفضائل الأخلاقية، وبصفة خاصة العدالة، إن لم يكن كل الفضائل الأخلاقية. ويستنبط مارسيلوس، متفقًا مع إجراء أرسطو فى كتابه «**السياسة**» ضرورة هذه القيم من غرض المجتمع المدنى، ويستنبط ضرورة هذا الغرض من غاية، أو غايات الإنسان، أعنى أن مارسيلوس، مخالفا الإجراءات التى اتبعها أرسطو فى كتابه «**الأخلاق**» لأسباب تربوية أو عملية، لم ينظر إلى هذه الفضائل على أنها نهائية، أعنى على أنها تستحق التقدير لذاتها. ولأن «مارسيلوس» يعالج الفطنة، والفضائل الأخلاقية من حيث إنها تستحق التقدير لذاتها بصورة أقل من حيث إنها تخضع للغايتين الطبيعيتين اللتين تشيران إلى أن علمه السياسى «برهانى» بصورة أكثر وضوحًا وتأكيدًا من علم أرسطو السياسى(٢٩).

ويقول «مارسيلوس» أقل مما يقول أرسطو حتى فى كتابه «**السياسة**» عن الغاية القصوى التى تكون طبيعية للإنسان. ويضعف من شأن رؤاه للأسباب التى أشرنا إليها سابقًا. فنظريته عن الدولة هى إحياء للافتراض الموجود فى محاورة «**الجمهورية**» لأفلاطون الذى وفقًا له تكون مدينة الخنازير هى المدينة الحقيقية. ونظريته عن القانون البشرى هى إحياء لافتراض «ابن ميمون» الذى وفقا له لا يخدم القانون البشرى غاية أعلى سوى كمال جسم الإنسان، فى حين أن القانون الإلهى يحقق كمال كل من الجسم والذهن(٣٠). غير أن «ابن ميمون» يؤكد أن القانون الإلهى عقلى، أساسًا، ولا يجاوز العقل، كما هى الحال عند توما الإكوينى. وربما يقول المرء إن «مارسيلوس» يربط وجهة نظر «ابن ميمون» عن القانون البشرى بوجهة نظر «توما الإكوينى» عن القانون الإلهى، ويصل بالتالى فى نطاق الفلسفة السياسية، إلى نتيجة مفادها أن القانون الوحيد الذى يستحق هذا الاسم هو القانون

البشـرى الذى يتجه نحـو خير الجـسم. وكان «مارسـيلوس» مدفوعـًا إلى أن يأخذ وجـهة النظر هذه إلى حـد ما عن طريق مـذهبـه المعارض للكنيـسة. وعندمـا تحث العاطفة غيـر اللاهوتية مفكرًا على أن يأخذ الخطوة المتطرفة للشك فـى سمو التأمل النظرى، فإن الفلسفة السياسية تنسلخ عن التراث الكلاسيكى، وبصفة خاصة تراث أرسطو لتأخذ طابعًا جديدًا تمامًا. والمفكر الذى نتحدث عنه هو «ميكيا فللى».

هوامش

1. Marsilius of Padua, The Defender of the Peace, trans. with an introduction by Alan. Gewirh (New York: Columbia University Press. 1956), II. 12, 24 (= 169the Paragraph of Dictio II).
2. Ibid., I. 9.2.
3. Ibid., I. 11.2 beginning and 16.15 end.
4. Ibid., I. 4.1; 1.7; II. 30.4 end (cf. I. 6.9 first paragraph).
5. Idid., I. 1.3-5,7; 19.3 and 8-13.
6. Idid., I. 5.1; 15.10; 19.12 end. II. 1.4, 8.9 toward the end; 30.5 (paragraph 2).
7. Ibid., I. 4.3-4; 5.11; 103.
8. Idid., I. 5.2, 3, 13; 10.3. II. 8.4 end. (But cf. the derogatory meaning of "sect" in II. 16.17.) See above, p. 224.
9. Ibid., I. 5.12; 19.4 (102, 22, ed. Previte- Orton) and 5 beginning. II. 6.10 end; 10.6; 20.13. Note that Marsilius does not quote Deut. 33:10.
10. Ibid., I. 5.1, 13. II. 13-14; 24.1 end; 30.4 (Paragraph I end).
11. Ibid., I, 1.1; 8.4; 10.4-5; 15.1; 17. II. 4.5; 8.9; 28 end. Politics 1255b 13-15; 1276a 1-3; 1282b 7-13; 1324b 7-9; 1333b 5ff. En 1180a 24-35.
12. Defender, I. 5.1, 13; 8.3' II (esp. 11.6); 12.3, 4, 13.1, 3, 4. II. 17.10-12; 21.3 and 9 end. Politics 1281a 40ff. (esp. 1281b 23-25).
13. Defender, II. 2.3; 15.8; 16.1 and 9 beginning; 17.5, 7-8, 10; 28.3,17.
14. Ibid., I. 12-13. II. 23,9, 13 beginning; 24.11; 26.19; 28.29.
15. Ibid., I. 5.1, 7; 8.1; 12.4. II. 2,8; 4.8; 8.7.
16. Idid., I. 4.4 (13,20); 8.5; 10.2; 12.3; 13 end; 14 Begining and end; 15.5-6; 16.21; 17.9; II. 5.4 (149 bottom); 8.6; 21.2; 30.4 (485, 19-21 - one of the two central paragraphs of the chapter). III. 2.13. Defensor Minor, chap. 3 beginning. Politics 1296b 14-16.
17. Defender, I. 14.3; 15.4; 26.13. Cf. II. 3.15 and 30.5.

18. Ibid., I. 9.5-7; 15.3 end; 16.II. 24.2.
19. Ibid., I. 7.1; 9.4-7; 10; 11.3 (42, 14-15); 14.2-7, 10; 15.1; 16.ii-24 (esp. 16.17).
20. Ibid., I. 2.2; 3.4; 9.10; 11.5 end; 12.2; 13.8; 14.9; 16.19, 21, 23; 17. II. 20.2 end and 13-14; cf. II. 3.15 with 30.6 Gewirth, loc. cit., I, 256. The use of regnum suggested in I. 2 makes one expect a more monarchistic tendency than Marsilius actually has.
21. Ibid., I. 10.3; 12.2. II. 4.13; 5.1-2, 4-5, 8 (paragraph 1); 9.10, 12; 11.2, 7; 28.24 (462,9); 30.4 paragraph I end.
22. Ibid., II. 4.6; 13.28; 17.7-8; 22.1 beginning, 15-16; 24.4; 27.2 (426 paragraph 2). Gewirth, loc. cit., I, 81.
23. Idid., I. 6.3; 6; 15.21; 16. II. 11.4; 13.16; 23 end-24; 26.12 beginning.
24. Ibid., I. 10.3-7. II. 5.6, 7 (154, 23-36 and 157,28); 6.11-13; 8.8; 9.2-5; 10.3, 7, 9; 13.2 end.
25. Ibid., I. 5.4, 7. II. 2.4 (3); 8.5; 9.11; 10.4, 9; 17.8 toward the end. Gewirth, loc. cit., I, 284. See also above, pp. 174ff.
26. I. 19.10. II. 13.28; 17.2; 18.8 (paragraphs 1-2 and end); 19.1-3; 20.1-2; 21.11, 13; 22.6; 8; 10; 24.9, 12; 25.4 6,9, 15-18; 28.27; 30.8. Defensor Minor, chaps 7 and 12.
27. Defender, I. 17.10. II. 28.15.
28. Ibid., I. 10.3-7; 12.2-3; 14.4; 15.6 end; 19.13. II. 8.3; 12.7-8.
29. Ibid., I. 6-9; 11.3; 14.2, 6-7. Dante, De Monarchia, I. 14.
30. Republic 372e 6-7; Guide of the Perplexed, II. 40 and III. 27.

قراءات

A. Marsilius of Padua. The Defender of the Peace. Trans. with an introduction by Alan Gewirth. New York: Harper- Torch Books, 1967. Discourse I, chaps. i-xiii; Discourse II, chap. xii, secs. 3-12.
B. Marsilius of Padua. The Defender of the Peace. Discourse I, chaps xiv-xix; Discourse II, chaps viii, xii, secs 1,2, 13-33, and xix.

نيقـولا ماكيـافللـى
(١٤٦٩ - ١٥٢٧)

كثيرا ما يتحدث الناس عن الفضيلة دون أن يستخدموا الكلمة، لكنهم يقولون بدلاً من ذلك «خاصية الحياة»، أو «المجتمع العظيم» أو «الأخلاقية» أو حتى «**العادلة**». لكن هل تعرف حقا ماذا عساها أن تكون الفضيلة؟ لقد وصل سقراط إلى نتيجة تقول إن الخير الأعظم للوجود البشرى أن تدور أحاديثه اليومية عن الفضيلة حتى دون أن يصل إلى تعريف مقنع وكامل وواضح لها. ومع ذلك إذا بحثنا عن الإجابة الأكثر إحكامًا والأقل غموضًا عن هذا السؤال الحيوى بحق، فإننا نتجه إلى كتاب أرسطو «**الأخلاق**». فهناك نقرأ من بين أشياء أخرى أن ثمة فضيلة من الطراز الأول تُسمى النخوة أو «الشهامة» أى عادة ادعاء المرء لدرجات شرف عليا مع تصور أنه يستحقها. كما أننا نقرأ هناك أن الإحساس بالخجل ليس فضيلة لأن الإحساس بالخجل يليق بالصغار الذين لا يستطيعون أن يمنعوا أنفسهم من ارتكاب الأخطاء بسبب عدم نضجهم، ولكنه لا يليق بالناضجين، والأشخاص الذين تربوا تربية حسنة، فهم يفعلون ببساطة وباستمرار، الشىء الصواب والملائم. وذلك كله شىء رائع لكننا نتلقى رسالة مختلفة تماما من زاوية مختلفة تمامًا. فعندما تلقى النبى «أشعياء» رسالته غلب عليه الإحساس بعدم الجدارة: «لأنى إنسان نجس الشفتين، وأنا ساكن بين شعب نجس الشفتين»(*). وذلك بمثابة ازدراء ضمنى للشهامة، وتبرير ضمنى للإحساس بالخجل. والسبب مقدم فى هذا السياق: «قدوس، قدوس، قدوس، رب الجماهير»(**). وليس هناك إله مقدس عند أرسطو واليونان قاطبة. فمنْ المصيب وعلى حق: اليونان، أم اليهود؟ أثينا أم أورشليم؟ وكيف ننتقل لكى نكتشف من هو المصيب وعلى حق؟ هل يجب علينا أن لا نسلم بأن الحكمة البشرية لا تستطيع أن تحسم هذا السؤال، وأن كل إجابة تقوم على فعل

(*) سفر أشعياء الإصحاح السادس: ٥ (المراجع).

(**) وهذا نادى ذاك وقال: قدوس، قدوس رب الجنود» ؟؟ إصحاح ٦: ٤ (المراجع).

من أفعال الإيمان؟ لكـن ألا تكون هذه الهزيمة الكاملة والنهائية لأثينا؟ لأن الـفلسفة التى تقوم على الإيمان ليست فلسـفة. وربما يكون هذا الصراع الذى ليس له حل هو الذى منع التـفكيـر الغربى من أن يـصل إلى السكينة. ربما يكون هذا الصـراع الذى يكمن فى أعماق ذلك الضـرب من التفكير الذى هو فلسفى حقـا لكنه لـم يعد بعد يونانيا، أى أنه أصـبح فلسفة حـديثة. وفى محاولة فـهم الفلسفة الحـديثة نصل إلى ماكيافيللى.

ماكيافيللى هو المفكر السياسى الوحيد الذى أصبح اسمه شائعا فى الاستخدام لتحديد نوع معين من السياسة، فهو نوع يوجـد ويستمر فى الوجود بصورة مستقلة عن تأثيـره، أعنى سيـاسة توجهـها بالتـحديد اعـتبـارات المنفعـة التى تستـخدم كل الوسائل، معتدلة أو مـشينة، حديدية أو سامة، لتحقيق غاياتهـا ـ وغايتها تعظيم بلد المرء، أو وطن الآباء ـ غير أنهـا ستخدم أيضًا أرض الآباء فى خـدمة التعظيم الذاتى لرجل السـياسة أو رجل الدولة، أو حـزب المرء. لكن إذا كانت هذه الظـاهرة قديمة مثل المجـتمع السـياسى نفـسه، فلمـاذا تُسمى باسم ماكـيافـيللى الذى لـم يفكر، أو يكتب، إلا منـذ فـترة قـصيـرة مـضت، أى حـوالى ٥٠٠ سـنة خلت؟ لقـد كـان ماكيافـيللى هو أول من يدافع عنها بصورة علنية، فى كتب تحمل اسمه على صدر صفـحاتها. لقد جـعلها ماكـيافيللى بصـورة علنية ممكنة التبـرير. وذلك يعنى أن ما أنجـزه سواء كـان ممقوتًا أو مـحل إعـجاب، لا يمكن أن يُفـهم من منظور السـياسـة نفسها، أو من منظور تاريخ السياسة، أو لنقل من منظور النهضة الإيطالية، وإنما من منظور الفكر السياسى وحده، أو الفلسفة السياسية، أو تاريخ الفلسفة السياسية.

ويبدو أن ماكـيافيللى انسلخ عن الفلاسـفة السياسـيين السابقين جميـعًا. وثمة برهان له وزنه يـدعم وجـهـة النظر هذه. وعلى الرغم مـن أن عـمل مـاكـيـافـيللى السياسى الكبير يحاول، فى الظاهر، إعادة مـيلاد الجمهورية الرومانية القديمة؛ بعيدًا عن أن يكون مبدعا أو مبتكرا تماما، فإنه يستعيد شيئًا قديمًا تم نسيانه.

ولكى نجد طريقـنا دعنا نلقى نظرة على مفكرين جـاءا بعد ماكـيافـيللى؛ وهما «هوبز» و«إسـبينوزا». نظر «هوبز» إلى فلسـفتـه السـيـاسية عـلى أنها جديـدة تمامًا.

وفضلاً عن ذلك أنكر أنه يوجد قبل عمله أى فلسفة سياسية، أو علم سياسى يستحق هذا الاسم. لقد نظر إلى نفسه على أنه مؤسس الفلسفة السياسية الحقيقية، أى على أنه المؤسس الحقيقى للفلسفة السياسية. لقد عرف بالطبع أن هناك نظرية سياسية تزعم أنها صحيحة وجدت منذ «سقراط». بيد أن نظريته كانت فيما يرى هوبز، حلمًا بدلاً من أن تكون علمًا. لقد نظر إلى سقراط وأتباعه على أنهم فوضويون فى أنهم انتقلوا من قانون الأرض، أى القانون الوضعى إلى قانون أعلى وأسمى؛ أى القانون الطبيعى؛ ولذلك شجعوا على فوضى لا تتفق بتاتا مع المجتمع المدنى. والقانون الأعلى، أى القانون الطبيعى كما يرى هوبز من ناحية أخرى، يأمر إن جاز التعبير، بشىء واحد، وبشىء واحد فقط، وهو الطاعة المطلقة للسلطة صاحبة السيادة. وليس من الصعب أن نبين أن هذا الخط من البرهان تعارضه تعاليم هوبز الخاصة؛ فهو على أية حال، لا يصل إلى جذور الموضوع. إن اعتراض هوبز الخطير على كل فلسفة سياسية سابقة يظهر بوضوح فى هذا القول: «إنها كتبت عن العدالة والسياسة بوجه عام، وتطاولت كل منها على الأخرى وعلى نفسها بتناقض. ولكن نرد هذه النظرية إلى قواعد العقل وعصمته من الخطأ، فليست هناك طريقة سوى أن نضع فى البداية أساسًا لهذه المبادئ، كأن لا نبحث عن إزاحة الانفعال الطاغى الذى لا يكون محل ثقة، ثم نبنى على ذلك صدق الحالات فى قانون الطبيعة (الذى بُنى حتى الآن فى الهواء) بالتدريج، حتى لا يُطمس الكل ويُمحى». إن عقلانية التعليم السياسى تكمن فى أنه مقبول عند الانفعال؛ أى فى أنه مستحسن للانفعال. والانفعال الذى يجب أن يكون أساس التعليم السياسى العقلى هو الخوف من الموت العنيف. ويبدو للوهلة الأولى أن هناك بديلًا له، أى انفعال الكرم، أعنى «المجد، أو الزهو pride فى الظهور بعدم الحاجة إلى نقض العهد، بيد أن هذا «كرم يندر للغاية أن يُفترض قيامه، وبصفة خاصة عند جامعى الثروة، على اللذة المتسلطة أو الحسية؛ وهم القطاع الأعظم من البشر». ويحاول هوبز أن يبنى على الأساس الأكثر عمومية، أى على أساس أدنى بالتأكيد، غير أنه يتميز بأنه صلب، فى حين أن التعليم التقليدى بُنى فى الهواء. وبناء على هذا الأساس الجديد لابد بالتالى أن يتدنى وضع الأخلاق؛ لأن الأخلاق لا تكون شيئًا سوى خوف يبعث

عليه الرغبة فى إمكان السلام. ويفهم القانون الأخلاقى، أو القانون الطبيعى بأنه مستمد من حق الطبيعة، حق المحافظة على الذات؛ لأن الواقعة الأخلاقية الأساسية هى حق، وليست واجبًا. وقد أصبحت هذه الروح الجديدة روح الحقبة الحديثة، بما فى ذلك عصرنا الحاضر. ولقد بقيت هذه الروح على الرغم من التعديلات المهمة التى طرأت على نظرية هوبز على أيدى خلفائه العظام. فقد وسع «لوك» حفظ الذات إلى المحافظة المستوفية على الذات، وأرسى بذلك، الأساس النظرى للمجتمع الذى يحرص على الكسب. ويؤكد كانط، فى مقابل وجهة النظر التقليدية التى تقول لا يكون المجتمع العادل هو المجتمع الذى يحكم فيه الأشخاص العادلون نقول يؤكد كانط: «أن مشكلة تأسيس الدولة (أى النظام الاجتماعى العادل) بالغا ما بلغت صعوبتها يمكن أن تُحل حتى بالنسبة لأمة من شياطين، شريطة أن يكون لديهم إحساس» أعنى شريطة أن يكونوا آلات حاسبة ذكية. ونحن نميز هذا التفكير داخل تعاليم «ماركس»، لأن البروليتاريا التى يتوقع منها الكثير ليسوا بالتأكيد ملائكة. ومن ثم، على الرغم من أن الثورة التى أحدثها «هوبز» قد أعدها ماكيافيللى بصورة حاسمة، فإن هوبز لا يشير إلى ماكيافيللى. وتحتاج هذه الواقعة إلى فحص آخر وأبعد.

إن هوبز هو أستاذ إسبينوزا إلى حد ما. ومع ذلك يفتتح إسبينوزا «**رسالته السياسية**» بهجوم على الفلاسفة. فهو يقول إن الفلاسفة يعالجون الانفعالات بوصفها رذائل. وعن طريق سخريتهم أو استنكارهم للانفعالات يثنون على إيمانهم ويظهرون إيمانهم بطبيعة بشرية غير موجودة؛ لأنهم يتصورون الناس لا بوصفهم كما هم بالفعل، وإنما بوصفهم كما يرغبون هم فى أن يكونوا. ولذلك فإن علمهم السياسى ليس له فائدة تمامًا. والأمر يختلف تمامًا فى حالة «**السياسيين**» لقد تعلموا من التجربة أن هناك رذائل طالما أن هناك موجودات بشرية. ولذلك فإن تعليمهم السياسى ذو قيمة كبيرة، ويبنى إسبينوزا تعليمه على تعاليمهم. وأعظم هؤلاء **السياسيين** هو الفلورنسى الأكثر تبصرًا بالأمور، أعنى ماكيافيللى. إن هجوم ماكيافيللى الأكثر قمعًا على الفلسفة السياسية التقليدية هو الذى تبناه إسبينوزا

بجرأة وشجاعة وترجمه إلى لغة هوبز الأقل تحفظًا. أما بالنسبة للعبارة التى تقول إن «هناك رذائل طالما أن هناك موجودات بشرية»، فإن إسبينوزا قد أخذها بصورة ضمنية، من «تاسيتوس» Tacitus (*)، وهى تعنى بالنسبة لإسبينوزا الرفض المطلق للإيمان بعصر المسيح المنتظر، فمجىء عصر المسيح المنتظر يتطلب تدخلاً إلهيا، أو معجزة، لكن المعجزات، كما يرى إسبينوزا مستحيلة.

لقد صيغ مدخل إسبينوزا لكتابه «**الرسالة السياسية**» بوضوح على غرار الفصل الخامس عشر من كتاب «الأمير» لماكيافيللى. يقول ماكيافيللى هناك:

«لأننى أعرف أن كثيرين قد كتبوا فى هذا الموضوع (فى كيف يحكم الأمراء رعاياهم)، فإنى أخشى أن تعد كتابتى فى هذا الموضوع غرورا وأننى أدعى الاختلاف عن الآخرين، بصفة خاصة فى مناقشة هذا الموضوع، لكن لأن قصدى هو أن أكتب شيئًا مفيدًا للذين يعلمون، فإنه يبدو لى أنه من الملائم أن أذهب عامدًا إلى الحقيقة الواقعية للمسألة بدلاً من تخيلها. لأن كثيرين تخيلوا جمهوريات وإمارات لم يروها، ولم يعرفوا أنها موجودة بالفعل. إن هناك بونًا شاسعًا بين كيف يعيش المرء، وكيف ينبغى عليه أن يعيش حتى إن الذى يرفض ما يفعله الناس بالفعل مفضلاً ما ينبغى عليهم أن يفعلوه، يسعى إلى حتفه بدلًا من بقائه؛ لأن الإنسان الذى يريد أن يفعل فى كل مسألة ما هو خير، سوف يحزن بين كثيرين جدا ليسوا أخيارًا. ولذلك من الضرورى للأمير الذى يريد أن يدعم نفسه ويحافظ عليها، أن يعلم أن لا يكون خيرًا، أو يستخدم الخيرية، ويكف عن استخدامها وفقًا لمتطلبات الظروف».

يصل المرء إلى ممالك متخيلة أو جمهوريات متخيلة إذا عرف اتجاهه بواسطة

(*) تاسيتوس Tacitus (٥٦-١٢٠م) مؤرخ رومانى عدَّه البعض أعظم المؤرخين الرومان. أصبح قنصلا عام ٩٧. أهم كتبه «الحوليات» وقد أرخ فيها للامبراطورية الرومانية من عام ١٤م إلى عام ٦٨م (المراجع).

كيف ينبغى أن يعيش الإنسان، أى بواسطة الفضيلة. وقد فعل الفلاسفة الكلاسيكيون ذلك بالضبط. ولذلك وصلوا إلى أفضل نظم الحكم للجمهورية وللسياسة. لكن عندما يتحدث ماكيافيللى عن ممالك متخيلة، فإنه لا يتصور الفلاسفة فحسب، وإنما يتصور أيضًا مملكة الله التى هى من وجهة نظره إعجاب بأوهام؛ لأن العدالة كما سيقول تلميذه إسبينوزا لا تحكم إلا حيثما يحكم الأشخاص العادلون. لكن أن نبقى مع الفلاسفة، فإنهم نظروا إلى التحقيق الفعلى لنظام الحكم الأفضل على أنه ممكن، غير أنه ليس ملائمًا إلى حد كبير. فتحقيقه الفعلى كما يرى أفلاطون يعتمد حرفيا، على اتفاق؛ أى اتفاق الفلسفة والسلطة السياسية. إن التحقيق الفعلى لنظام الحكم الأفضل يعتمد على المصادفة، على **الحظ** Fortuna، أعنى على شىء بعيد عن سيطرة الإنسان وتحكمه. ومع ذلك، فإن **الحظ**، كما يرى ماكيافيللى، هو امرأة لابد ـ من حيث هى كذلك ـ أن تُضرب، وتُقهر، لكى تخضع؛ ويكون قهر **الحظ** عن طريق النوع الصحيح للإنسان. إن ثمة ارتباطًا بين هذا الموقف من الحظ، والتوجه إلى كيف يعيش كثيرون لأنه عن طريق تخفيض معايير الامتياز السياسى، يضمن المرء التحقيق الفعلى للنوع الوحيد من النظام السياسى الذى يكون ممكنًا من حيث المبدأ. وبلهجة ماكيافللية جديدة يصبح مثال النوع الصحيح فعليًا بالضرورة؛ أى أن ما هو مثالى وما هو فعلى يلتقيان بالضرورة. وكان لهذه الطريقة من التفكير نجاحًا مذهلًا؛ لأنه إذا زعم شخص ما اليوم أنه لا يوجد ضمان للتحقق الفعلى لما هو مثالى، فإنه يخشى أن يوصف بأنه كلبى Cynic

لم يهتم ماكيافيللى بكيف يعيش الناس لكى يصف هذه المسألة فحسب، بل لأن قصده بالأحرى أن يعلم الأمراء ـ بناء على معرفة كيف يعيش الناس ـ كيف ينبغى أن يحكموا، وحتى كيف ينبغى أن يعيشوا. وبناء على ذلك يكتب إنْ صحَّ التعبير «**أخلاق**» أرسطو من جديد. إنه يسلم إلى حد ما بأن التعليم التقليدى صحيح، أى أن الناس مجبرون على أن يعيشوا بصورة فاضلة بالمعنى الأرسطى. بيد أنه ينكر أن الحياة بصورة فاضلة هى الحياة بصورة سعيدة، أو تفضى إلى

السعادة. «إذا أُستخدم السخاء بالطريقة التى تكون مجبرًا على أن تستخدمه بها، فإنه يضرك ويسبب لك الأذى؛ لأنك إذا استخدمته بصورة فاضلة، وكما ينبغى للمرء أن يستخدمه» فإن الأمير يدمر نفسه، ويكون مجبرًا على أن يحكم رعاياه بظلم واضطهاد لكى يحصل على المال الضرورى (*). والشح الذى هو ضد السخاء، هو «أحد الرذائل التى تمكن الأمير من أن يحكم». ومع ذلك ينبغى أن يكون الأمير سخيا بما يملكه الآخرون؛ لأن ذلك يزيد شهرته. وتنطبق اعتبارات مشابهة على الشفقة ونقيضها القسوة. ويؤدى ذلك بماكيافيللى إلى التساؤل عما إذا كان من الأفضل بالنسبة للأمير أن يكون محبوبًا بدلاً من أن يكون مهابًا والعكس بالعكس. ومن الصعب أن يكون محبوبًا ومهابًا. لأنه ينبغى على المرء من ثم أن يختار، أى يجب عليه أن يختار أن يكون مهابًا بدلاً من أن يكون محبوبًا؛ لأنه إذا ما كان المرء محبوبًا يعتمد على الآخرين، بينما يعتمد كونه مهابًا على نفسه. بيد أن المرء لابد أن يتجنب أن يصبح مكروهًا؛ أى أن الأمير يتجنب أن يكون مكروهًا إذا تخلى عن الملكية، ونساء رعاياه، وبصفة خاصة عن ملكيتهم، التى يحبها الناس حتى إنهم يستاءون من قتل آبائهم بصورة أقل من فقدان ميراثهم. لا تلحق الشهرة بالقسوة فى الحرب أى ضرر. والمثل الأعظم هو «هانيبال» الذى أطاعه جنوده باستمرار بصورة ضمنية، ولم يرضوا على الإطلاق بصنوف من التمرد سواء بعد الانتصارات أو بعد الهزائم. «ولا يمكن أن ينشأ هذا من أى شيء سوى قسوته اللابشرية التى جعلته باستمرار بالإضافة إلى فضائله التى لا تعد ولا تحصى مبجلاً، ومهابًا فى أعين جنوده، والتى بدونها لا تكفى فضائله الأخرى. ولم يعجب الكُتّاب بصورة أكثر إنصافًا، بفعله من جهة، وازدروا من جهة أخرى السبب الرئيسى للفعل نفسه». إننا نلاحظ أن القسوة اللابشرية إحدى فضائل «هانيبال». ومثال آخر

(*) لأنه سوف يضطر إلى أن يفرض على شعبه ضرائب باهظة، ويبذل كل ما فى وسعه ليحصل على المال ، كما يقول ماكيافللى فى الباب السادس عشر من كتاب الأمير (المراجع).

للقسوة «معروف جيداً» تقدمه تهدئة «شيزارى بورجيا»(*) لـ«رومانا» Romagna (**). فلكى يعمل على تهدئة هذا البلد، عين «رامرو دى أوركو Ramirrod Orco حاكمًا عامًا؛ «وهو شخص ذو قسوة وهمة»، وأعطاه السلطة الكاملة. ونجح «رامرو» بسرعة، واكتسب الشهرة العظيمة. غير أن «شيزارى» شعر بعد ذلك أن السلطة الواسعة لم تعد ضرورية، وقد تجعله مكروهًا؛ أى أنه عرف أن الإجراءات القاسية التى أخذها «رامرو» سببت كراهية ما. وأراد «شيزارى» بالتالى أن يبين أنه إذا كانت هناك قسوة، فإنها لم تكن من أفعاله، وإنما نشأت من الطبيعة الفظة لمرؤسيه. ولهذا فقد شطره ذات صباح شطرين وسط الميدان الرئيسى فى المدينة وبجانبه قطعة من الخشب، وخنجر ملطخ بالدماء. وأحدثت وحشية هذا المنظر فى العامة حالة من الرضا والذهول.

يتطلب «واجب» ماكيافيللى الجديد بالتالى الاستخدام الفطن العنيف لكل من الفضيلة والرذيلة وفقًا لمتطلبات الظروف. والبديل الفطن للفضيلة والرذيلة هو الفضيلة بالمعنى الذى يقصده بالكلمة. وهو يسلى نفسه، وأعتقد أنه يسلى بعضًا من قرائه، عن طريق استخدام كلمة «فضيلة» بالمعنى التقليدى وبمعناها عنده. ويميز أحيانًا، بين الفضيلة والخير. وكان «شيشرون»، هو الذى أعد بطريقة ما هذا التمييز الذى يقول إن الناس يوصفون بأنهم «أخيار» بسبب تواضعهم، واعتدالهم، وفضلًا عن ذلك بسبب عدالتهم، وحفظهم للعهد، من حيث إنه يتميز عن الشجاعة والحكمة. ويذكرنا تمييز «شيشرون» بين الفضائل بدوره بجمهورية أفلاطون التى يصور فيها الاعتدال والعدالة على أنهما فضيلتان يحتاج إليهما الجميع، فى حين أن الشجاعة والحكمة لا يحتاج إليهما إلا البعض. ويميل تمييز ماكيافيللى بين الخيرية

(*) شيزارى بورجيا (١٤٧٥-١٥٠٧) قائد إيطالى وابن غير شرعى للبابا إسكندر السادس، نصبه والده كاردينالا وهو فى السابعة عشر، لكنه استقال ليشتغل بالسياسة. قام بحملات ناجحة ضد مدن الجمهوريات الإيطالية وكان قاسيا وغادرا فى الحرب، لكنه كان قائدا قديرا حاد الذكاء فاتخذه ماكيافللى نموذجا فى كتاب «الأمير» (المراجع).

(**) روما منطقة فى إيطاليا على الساحل الأدرياتى ظلت تحت حكم البابا من ١٢٧٨ حتى ١٨٦٠ كان لبورجيا السيادة عليها عام ١٤٩٩ (المراجع).

والفضائل الأخرى إلى أن يصبح تعارضًا بين الخيرية والفضيلة، فبينما تكون الفضيلة مطلوبة للحكام والجنود، فإن الخيرية تكون مطلوبة للعوام أو هى التى تميز العوام الذين ينشغلون بوظائف سلمية؛ فى حين أن الخيرية تعنى شيئًا أشبه بالطاعة المهابة الموروثة للحكومة، أو حتى الخسة والدناءة.

يتحدث ماكيافيللى فى فقرات قليلة جدًا عن الأخلاق بالطريقة التى يتحدث بها الأشخاص أصحاب الخلق فى جميع الأزمنة. وهو يحل التناقض فى الفصل التاسع عشر، الذى يناقش فيه أباطرة الرومان الذين جاءوا بعد الإمبراطور ـ الفيلسوف ماركيوس أوريلوس حتى ماكسيمنيوس. وأهم نقطة هى مناقشته للإمبراطور «سفيروس». وينتمى «سفيروس» (*) إلى أولئك الأباطرة الذين كانوا أكثر قسوة وفطنة. ومع ذلك كانت فيه فضيلة عظيمة حتى إنه استطاع باستمرار أن يحكم بغبطة وسعادة؛ لأنه عرف جيدًا كيف يستخدم شخصية الثعلب والأسد ـ الذى يجب أن تقلده طبائع الأمير. إن الأمير الجديد فى الإمارة الجديدة لا يستطيع أن يقلد أفعال الإمبراطور الجيد ماركيوس أوريلوس، وليس ضروريا بالنسبة له أن يتبع أفعال سفريوس؛ بل ينبغى عليه أن يأخذ من سفيروس تلك الجوانب الضرورية لتأسيس دولته، ويأخذ من ماركيوس تلك الجوانب الملائمة والعظيمة للمحافظة على الدولة التى يتم تأسيسها بقوة من قبل. إن الموضوع الأساسى لكتاب «**الأمير**» هو الأمير الجديد تمامًا فى دولة جديدة تمامًا، أعنى المؤسس. ونموذج المؤسس من حيث إنه مؤسس هو سفيروس المجرم والماهر بصورة كبيرة. وهذا يعنى أن العدالة ليست بصورة دقيقة كما قال أوغسطين، السلطة الأساسية؛ لأن أساس العدالة هو الجور والظلم، وأساس الأخلاق هو اللاأخلاقية، وأساس المشروعية هو اللامشروعية، أو الثورة، وأساس الحرية هو الطغيان. لقد كان هناك فى البدء الخوف والفزع، وليس الانسجام، أو الحب، بيد أن هناك بالطبع فرقًا كبيرًا بين الخوف والفزع لذاته، أى من أجل الخلود والبقاء على مر الزمن، وبين الخوف

(*) الإسكندر سفيروس Severus (٢٢٢ـ ٢٣٥) إمبراطور رومانى حظى بلقب قيصر عام ٢٢١ وأصبح إمبراطورا عام ٢٢٢ (المراجع).

والفزع الذى يقتصر على إرساء الأساس لدرجة البشرية والحرية التى تتفق مع الوضع البشري. غير أن هذا التميز يُشار إليه، فى أحسن الأحوال فى كتاب **«الأمير»**.

فى الفصل الأخير لكتاب **«الأمير»** تُقدم الرسالة المريحة التى هى تحريض ووعظ موجه إلى أحد الأمراء الإيطاليين؛ وهو «لورينزو دى ميدتشى» Lorenzo de Medici، بأن يأخذ بيد إيطاليا، ويحررها من البرابرة؛ أعنى الفرنسيين، والأسبان، والألمان. يخبر ماكيافيللى لورينزو بأن تحرير إيطاليا ليس صعبًا للغاية. ومن الأسباب التى يقدمها هى أنه «قد شوهدت فى هذا المقام أحداث فذة أحدثها الله: لقد انشق البحر، وكانت الغمامة دليلًا، وتفجر الماء من الصخر، ونزل المن من السماء». والأحداث التى ليس لها مثيل، فظهرت المعجزات لتحرير الإسرائيليين من العبودية المصرية. ويبدو أن ما يفترضه ماكيافيللى هو أن إيطاليا هى أرض الميعاد بالنسبة للورينزو. بيد أن هناك صعوبة وهى أن موسى الذى قاد الإسرائيليين بعيدًا عن بيت العبودية إلى أرض الميعاد، لم يصل هو نفسه إلى تلك الأرض؛ لأنه مات على حدودها، ولذلك يتنبأ ماكيافيللى بتجهم بأن لورينزو لن يحرر إيطاليا، وأحد الأسباب هو أنه تنقصه الفضيلة العجيبة الضرورية لإكمال هذ العمل العظيم. بيد أن هناك الكثير بالنسبة للأحداث العجيبة التى ليس لها مثيل والتى لا نعرف عنها شيئًا غير ما يؤكده ماكيافيللى عنها. فكل هذه الأحداث العجيبة حدثت قبل الوحى فى سيناء. إن ما تنبأ به ماكيافيللى هو بالتالى أن وحيًا جديدًا، وحيًا لوصايا عشر جديدة على وشك الحدوث. وحامل ذلك الوحى ليس هو بالطبع لورينزو العادى، بل هو موسى جديد. وموسى الجديد هذا هو ماكيافيللى نفسه، والوصايا العشر هى التعليم الجديد تماما على أمير جديد تمامًا فى دولة جديدة تمامًا. صحيح أن موسى كان نبيا مسلحًا، وأن ماكيافيللى ينتمى إلى الأشخاص غير المسلحين الذين يكون مآلهم الدمار بالضرورة. ولكى يجد المرء الحل لهذه الصعوبة، لابد أن يتجه إلى الكتاب العظيم الآخر لماكيافيللى وهو **«مطارحات حول الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفيوس»**.

ومع ذلك إذا ما تحول المرء من كتاب «**الأمير**» إلى كتاب «**مطارحات...**» لكى يجد الحل للصعوبات التى لم تخل فى كتاب «**الأمير**»، فإنه يخرج من شدة فيقع فى أشد منها (كالمستجير من الرمضاء بالنار!). لأن كتاب «**المطارحات...**» يصعب فهمه بصورة أكبر من كتاب «**الأمير**». ومن المستحيل أن نبين ذلك دون أن تحدث فى القارئ فى البداية حيرة معينة، غير أن هذه الحيرة هى بداية الفهم.

دعنا نبدأ من البداية ذاتها، أى من الرسائل المهداة. أهدى ماكيافيللى كتاب «**الأمير**» لحاكمه لورينزو دى ميدتشى. لقد غمرت عظمة الحاكم وجلاله ماكيافيللى الذى يصور نفسه بأنه شخص ذو حالة دنيا، بأنه يعيش فى مكان أدنى، حتى إنه ينظر إلى كتاب «**الأمير**»، على الرغم من أنه ملكيته العزيزة جدا، على أنه لا يليق بحضرة لورينزو (*). يمدح عمله بملاحظة مؤداها أنه مجلد صغير يستطيع أن يفهمه الشخص الموجه إليه فى وقت قصير، على الرغم من أنه يجسد كل شىء عرفه المؤلف وفهمه فى سنوات كثيرة جدا، وفى ظل أخطار عظيمة. أما كتاب «**مطارحات...**» فهو مهدى إلى صديقين صغيرين من أصدقاء ماكيافيللى أجبراه على أن يكتب هذا الكتاب. والكتاب فى الوقت نفسه دليل على اعتراف ماكيافيللى بالفوائد التى تلقاها من صديقيه. لقد أهدى كتاب «**الأمير**» إلى الحاكم على أمل أن يتلقى فضائل وحظوات منه. ولم يعرف إذا ما كان لورينزو قد انتبه إلى كتاب «**الأمير**»، أى إذا لم يكن أكثر رضاء بتلقى جواد ذى جمال عجيب وغير مألوف. وبناء على كل ذلك حط فى الرسالة المهداة لكتابة «**مطارحات**» من قدر العادة التى تقول إنه أذعن لكتاب «**الأمير**» فى الرسالة المهداة، أعنى عادة إهداء أعمال المرء للأمراء، إذ إن كتاب «**مطارحات**» لم يهد لأمراء، وإنما لأشخاص يستحقون أن يكونوا أمراء. وسواء كان لورينزو يستحق أن يكون أميرًا أم لا، فإن ذلك يظل تساؤلاً.

ويمكن توضيح هذه الاختلافات بين الكتابين عن طريق الواقعة التى تذهب إلى

(*) جاء فى الإهداء «إننى أعتبر هذا الكتاب غير جدير بقبول سموكم، إلا أن ثقتى فى رقة شمائلكم تجعلنى على يقين من قبولكم له قبولا حسنا.!» (المراجع).

أن ماكيافيللي يتجنب في كتابه «**الأمير**» مصطلحات معينة استخدمها في كتابه «**مطارحات**...». ويفشل كتاب «**الأمير**» في أن يذكر الضمير، والخير المشترك، والطغاة (أي التمييز بين الملوك والطغاة)، والسماء، كما أنه في كتاب «**الأمير**» لا تعني كلمة «نحن» على الإطلاق «نحن المسيحيون». وقد يذكر المرء هنا أن ماكيافيللي لا يشير في العملين إلى التمييز بين هذا العالم والعالم الآخر، أو بين هذه الحياة والحياة الآخرة، ولا يذكر في العملين جهنم أو الجحيم، وفضلًا عن ذلك لا يذكر النفس في العملين على الإطلاق.

والآن دعنا نأتي إلى نص كتاب «**المطارحات**». ما هو موضوع هذا الكتاب؟ ما نوع هذا الكتاب؟ ليست هناك صعوبة تخص كتاب «**الأمير**». إذ إن كتاب «**الأمير**» مرآة للأمراء، ومرايا الأمراء هي أسلوب تقليدي. وتبعًا لهذا فإن كل عناوين فصول كتاب «**الأمير**» باللغة اللاتينية. وليس هذا إنكارًا، وإنما هو بالأحرى تقويض للواقعة التي تقول إن كتاب «**الأمير**» ينقل تعليمًا ثوريا في زي تقليدي. بيد أن هذا الزي التقليدي مفقود في كتاب «**مطارحات**...» إذ لا نجد عنوانًا من عناوين فصوله باللغة اللاتينية على الرغم من أن العمل يعالج موضوع قديم، وتقليدي، فهو يعالج روما القديمة. وفضلاً عن ذلك فإن كتاب «**الأمير**» سهل الفهم إلى حد ما، لأن له خطة واضحة إلى حد ما. ومع ذلك فإن خطة كتاب «مطارحات» غامضة إلى حد كبير، حتى إن المرء يندهش عما إذا كانت له خطة أم لا. كما أن كتاب «**مطارحات**..» يصور نفسه بأنه مخصص للكتب العشرة الأولى لليفيوس. إن الكتب العشرة الأولى لليفيوس تتدرج من بدايات روما حتى الوقت الذي يسبق مباشرة حرب قرطاجنة الأولى؛ أعني حتى ذروة الجمهورية الرومانية التي لم تفسد، وقبل غزوات الرومان خارج الأرض الإيطالية. غير أن ماكيافيللي يعالج في كتابه «**مطارحات**» التاريخ الروماني كله إلى حد ما، كما عالجه كتاب ليفيوس، ويتكون عمل ليفيوس من مائة واثنين وأربعين كتابًا، ويتكون كتاب «**مطارحات** ...» من مائة واثنين وأربعين فصلاً. ويتدرج عمل ليفيوس إلى زمن الإمبراطور أغسطس، أعني إلى بدايات المسيحية. وعلى أية حال يبدو كتاب «مطارحات» المستنسخ مثل

كتاب «**الأمير**» أكثر من أربع مرات أنه أكثر شمولاً من كتاب «**الأمير**». ولا يستبعد ماكيافيللى بوضوح سوى موضوع واحد من المعالجة فى كتابه «**مطارحات**..» وهو: «كم من الخطورة أن يجعل المرء نفسه رئيس شيء جديد يخص كثيرين، وكم من الصعوبة أن يتناوله ويكمله، وبعد إكماله تكون المحافظة عليه مسألة طويلة وعظيمة حتى إننا لا نستطيع أن نناقشها؛ ولذلك فإننا سنؤجلها إلى موضع مناسب». وعلى الرغم من أن هذه المسألة طويلة وعظيمة، فإن ماكيافيللى يناقشها بوضوح فى كتابه «**الأمير**». «ولابد أن يضع المرء فى اعتباره أنه لا شيء صعب فى تناوله، ومشكوك فى نجاحه، وخطير فى تدبيره أكثر من أن يجعل نفسه رئيسا لإدخال نظم جديدة». صحيح أن ماكيافيللى لم يتحدث هنا عن «..... المحافظة». «فهذه المحافظة» كما نعرف من كتاب «**مطارحات**..» يقوم بها الشعب بصورة أفضل، فى حين أن إدخال أساليب ونظم جديدة هى مهمة يقوم بها الأمراء بصورة أفضل. وقد يستنتج المرء من ذلك نتيجة مفادها أن الموضوع الذى يميز كتاب «**مطارحات**...» عن كتاب «**الأمير**» هو الشعب، وهى نتيجة ليست محالة على الإطلاق، ولكنها لا تكفى تمامًا حتى ليبدأ المرء فى فهم الكتاب.

وقد يُوضح طابع كتاب «**مطارحات**...» بصورة أبعد عن طريق مثالين لنوع آخر من الصعوبة. يقرر ماكيافيللى فى الفصل الثانى القسم الثالث عشر وبطريقة تبرهن على أن شخصًا ما انتقل من وضع دنيء أو حقير إلى وضع مبجل عن طريق الاحتيال والخداع وليس عن طريق القوة. وهذا ما فعلته الجهورية الرومانية فى بداياتها. ومع ذلك قبل أن يتحدث ماكيافيللى عن **الجمهورية** الرومانية يتحدث عن أربعة أمراء صعدوا من وضع حقير أو دنيء إلى وضع أسمى وأرقى. وهو يتحدث بالتحديد عن «قورش» Cyrus، مؤسس الإمبراطورية الفارسية. إن مثال «قورش» هو المثال المحورى. فقد وصل «قورش» إلى السلطة عن طريق خداع عمه، ملك «ميديا» Media. لكن إذا كان، أولًا، ابن أخ ملك ميديا، فكيف يمكن أن يقال إنه انتقل من وضع دنيء وحقير؟ ولكى يصل ماكيافيللى إلى هدفه يذكر بعد ذلك «جيوفان جاليزو» Givo Van Galeazzo الذى أخذ الدولة والسلطة من عمه

«برنابو» عن طريق الاحتيال والخداع. لقد كان جاليزو أولاً ابن أخ أمير حاكم أيضًا، ولا يمكن أن يقال أنه انتقل من وضع دنيء، أو حقير. فماذا يقصد ماكيافيللى بالتالى بالحديث بهذه الطريقة المحيرة؟ يقول ماكيافيللى فى عنوان الفصل الثالث، القسم الثامن والأربعين أنه عندما يرى شخص ما عدوا يقترف خطأ جسيمًا، فإنه لابد أن يعتقد أن هناك احتيالاً وخداعًا تحته؛ ويذهب ماكيافيللى أبعد من ذلك فى النص ويقول إن «هناك احتيالاً وخداعًا تحته باستمرار». على الرغم من أن ماكيافيللى يبين فيما بعد بصورة مباشرة فى المثال المحورى أن الرومان اقترفوا ذات مرة خطأ جسيمًا عن طريق فساد الأخلاق؛ أى ليس عن طريق الاحتيال والخداع.

فكيف يعالج المرء الصعوبات التى تواجهنا فى كتاب « **مطارحات**»؟ دعنا نرجع إلى العنوان: «مطارحات حول الكتب العشرة الأولى لليفيوس». العنوان ليس صحيحًا بصورة حرفية، لكن من المأمون أن نقول إن العمل يتكون أساسًا من مطارحات حول الكتب العشرة الأولى لليفيوس. ولقد لاحظنا فضلاً عن ذلك أن كتاب «**مطارحات**...» تنقصه الخطة الواضحة. ربما تصبح الخطة واضحة إذا أخذنا بجدية الواقعة التي تقول إن العمل مخصص لليفيوس، وربما يتبع ماكيافيللى ليفيوس عن طريق اتباع نظامه. كما أن هذا ليس صحيحًا ببساطة، بيد أنه صحيح إذا لم يُفهم بعقلانية لأن استخدام ماكيافيللى وعدم استخدام ليفيوس هو المفتاح لفهم العمل، وثمة طرق متعددة يستخدم بها ماكيافيللى ليفيوس. فتارة يستخدم بصورة ضمنية قصة ليفيوس، وتارة يشير إلى «هذا النص»، وتارة ثالثة يذكر ليفيوس بالاسم، وتارة رابعة يقتبس منه (باللاتينية) ولا يذكر، أو يذكر اسمه. وربما يُوضح استخدام ماكيافيللى أو عدم استخدامه لليفيوس بالوقائع التى تذهب إلى أنه لم يقتبس من ليفيوس فى الفصول العشرة الأولى، ثم أنه اقتبس منه فى الفصول الخمسة التالية، كما أنه فشل، أيضًا، فى أن يقتبس منه فى الفصول الأربعة والعشرين التالية. وفهم الأسباب التى تكمن خلف هذه الوقائع هو المفتاح لفهم كتاب «**مطارحات**...».

ولا أستطيع أن أعالج هذه المسألة بصورة قاطعة داخل المساحة المتاحة لى،

ولكنى سأعالجها باختيار الفصول أو شبه الفصول الآتية وهى: مقدمة الفصل الأول، ومقدمة الفصل الثانى، والفصل الثانى، القسم الأول والفصل الأول، القسم السادس والعشرون، والفصل الثانى، القسم الخامس.

فى مقدمة الفصل الأول يدعنا ماكيافيللى نعرف أنه اكتشف أساليب ونظمًا جديدة، أى أنه سلك طريقًا لم يطرقه أحد من قبل على الإطلاق. ويقارن إنجازه باكتشاف بحار وأراض مجهولة، فهو يصور نفسه بأنه كولمبوس العالم السياسى - الأخلاقى. إن ما يحثه هو الرغبة الطبيعية التى كانت لديه باستمرار وهى أن يقوم بتلك الأشياء التى تجلب فى رأيه المنفعة العامة للجميع. ولذلك يواجه بشجاعة الأخطار التى عرف أنها تنتظره. فما هى هذه الأخطار؟ الخطر فى حالة اكتشاف بحار وأراض مجهولة يكمن فى البحث عنها؛ وحالما تعثر على الأراضى المجهولة وتعود إلى الوطن مرة ثانية، فإنك تكون آمنًا. والخطر فى حالة اكتشاف أساليب ونظم جديدة يكمن فى العثور عليها؛ أعنى فى جعلها معروفة بصورة علنية. لأنه من الخطر كما سمعنا من ماكيافيللى أن يجعل المرء نفسه على رأس شىء جديد يؤثر على كثيرين.

وما يزيد دهشتنا أن ماكيافيللى يوحد بصورة مباشرة بعد ذلك الأساليب والنظم الجديدة مع أساليب ونظم العهد القديم، فاكتشافه ليس سوى اكتشاف من جديد. إنه يشير إلى الاهتمام المعاصر بشذرات من حالات قديمة، كرمها نحاتون معاصرون، واستخدموها بوصفها نماذج. ومما هو أكثر دهشة أنه لم يفكر أحد فى محاكاة الأفعال الفاضلة لممالك وجمهوريات قديمة، مع النتيجة التى يرثى لها وهى أنه لم يبق تعقب للفضيلة القديمة. لقد تعلم محامو اليوم حرفتهم من المحامين القدماء. وأقام أطباء اليوم أحكامهم على تجربة الأطباء القدماء. ولذلك من المدهش إلى حد كبير أن أمراء اليوم والجمهوريات يلجأون فى المسائل السياسية والعسكرية إلى نماذج القدماء. ولا ينشأ هذا إلى حد كبير من الضعف الذى قادت الديانة الحالية العالم إليه، أو من الشر الذى يسببه الفراغ الطموح لبلاد ومدن مسيحية كثيرة، بقدر ما ينتج من فهم غير كاف لصنوف من التاريخ، وبصفة خاصة تاريخ

ليفيوس. ونتيجة لذلك اعتقد معاصرو ماكيافيللى أن محاكاة القدماء ليست صعبة فحسب، بل مستحيلة. ومع ذلك فإن هذا خُلف واضح لأن النظام الطبيعى بما فى ذلك طبيعة الإنسان هو نفسه الآن مثلما كان فى القديم.

ونفهم الآن لماذا يكون اكتشاف الأساليب والنظم الجديدة التى ليست سوى إعادة اكتشاف لأساليب ونظم قديمة، أمرًا خطيرًا. فهذا الاكتشاف من جديد الذى أدى إلى احتياجات جعلت من الضرورى أن يحاكوا فضيلة القدماء، هذا الاكتشاف يعارض الدين فى يومنا الراهن لأن هذا الدين هو الذى يعلم أن محاكاة الفضيلة القديمة أمر مستحيل، أى أنه مستحيل أخلاقيا؛ لأن فضائل الوثنيين ليست سوى رذائل مذهلة. إن ما سيحققه ماكيافيللى فى كتابه «**مطارحات**» ليس تقديم الفضيلة القديمة فى مقابل النقد المسيحى فحسب، بل إصلاح هذه الفضيلة القديمة. غير أن ذلك لا يعنى التخلص من الصعوبة التى تقول إن اكتشاف أساليب ونظم جديدة ليس سوى إعادة اكتشاف للأساليب والنظم القديمة.

غير أن ذلك واضح تماما؛ إذ إن ماكيافيللى لا يستطيع ببساطة أن يسلم بتفوق القدماء، بل يجب أن يبرهن على ذلك. ومن ثم فلابد أن يجد فى البداية أساسًا عاما للمعجبين بالقديم وللذين يحطون من قدره. وهذا الأساس العام هو احترام القديم وتبجيله، سواء أكان من الكتاب المقدس أم وثنيًا. ويبدأ من المقدمة الضمنية التى تقول إن الخير هو القديم وبالتالى فإن الأفضل هو الأقدم. ويؤدى به ذلك فى البداية إلى مصر القديمة، التى ازدهرت فى العهد الموغل فى القدم. بيد أن ذلك لا يساعدنا كثيرًا؛ لأننا لا نعرف سوى النذر القليل عن مصر القديمة. ويركن ماكيافيللى سن ثم إلى ذلك القديم الذى يُعرف بصورة كافية وإلى قديمه الخاص فى الوقت نفسه، أعنى إلى روما القديمة. على الرغم من أن روما القديمة ليست محل إعجاب بصورة واضحة جلية فى كل ناحية مهمة، ويمكن تقديم برهان قوى، وقد تمَّ تقديمه بالفعل على سمو إسبرطة وتفوقها على روما. ولذلك يتحتم على ماكيافيللى أن يبرهن على سلطة روما القديمة. والطريقة العامة التى يفعل بها ذلك تذكرنا بالطريقة التى برهن بها لاهوتيون من قبل على سلطة الكتاب المقدس ضد

الكفار. غير أن روما القديمة ليست كتابًا مثل الكتاب المقدس. على الرغم من أن ماكيافيللى برهن عن طريق سلطة روما القديمة على سلطة مؤرخها الرئيسى، وهو «ليفيوس»، وبرهن ضمن هذا على سلطة الكتاب. إن تاريخ ليفيوس هو إنجيل ماكيافيللى. وينجم عن هذا أن ماكيافيللى لا يستطيع أن يشرع فى استخدام ليفيوس قبل أن يبرهن على سلطة روما.

يشرع ماكيافيللى فى الاقتباس من ليفيوس فى القسم الخاص بالديانة الرومانية (الفصل الأول، القسم ١١ـ ١٥). ويقابل فى الفصل السابق «قيصر» بوصفه مؤسس الطغيان بروميليوس مؤسس المدينة الحرة. إن عظمة قيصر ترجع إلى الكتاب الذين مجدوه؛ لأن حكمهم أفسده نجاحه غير المألوف؛ أى تأسيس حكم الأباطرة لأن الأباطرة لم يسمحوا للكتاب بأن يتحدثوا عن قيصر بحرية. على الرغم من أن الكتاب الأحرار عرفوا كيف يدورون حول هذا القيد. لقد لاموا «كاتيلنيا» Catilina؛ أى التجسيد سيئ الحظ لقيصر، ومجدوا «بروتس»؛ عدو قيصر. لكن ليس كل الأباطرة سيئين. فقد كانت عصور الأباطرة من «نيرفا» حتى «ماركيوس أوريليوس» العصور الذهبية عندما استطاع كل شخص أن يتمسك بأى رأى يروق له ويدافع عنه، فالعصور الذهبية هى العصور التى لا تقيد فيها السلطة الفكر، والتعبير عن الفكر. وتشكل هذه الملاحظات بالفعل المدخل لمعالجة ماكيافيللى للديانة الرومانية. فهو يعالج هناك الديانة الوثنية بوصفها مساوية على الأقل لديانة الكتاب المقدس. إن مبدأ كل دين هو السلطة، ذلك ما شك فيه ماكيافيللى بصورة مباشرة، من قبل. لكن لم يكن الدين سلطة بالنسبة للطبقة الحاكمة فى روما القديمة؛ لأن الحكام استخدموا الدين لأغراضهم السياسية، وفعلوا ذلك بطريقة أكثر إعجابًا، ويتضمن الثناء على دين روما القديمة، ويتضمن أكثر من هذا نقدًا لدين روما الحديثة. ويثنى ماكيافيللى على دين روما القديمة للسبب نفسه الذى من أجله أثنى الكتاب الأحرار الذين خضعوا لسلطة قيصر على بروتس لأنه لم يستطع أن يلوم بصورة علنية سلطة المسيحية التى كان يخضع لها. ولذلك إذا كان تاريخ ليفيوس هو إنجيل ماكيافيللى، فإنه ضد إنجيله.

وبعد أن يبرهن ماكيافللى على سلطة روما القديمة، ويبين تفوقها وسموها على السلطات الحديثة عن طريق أمثلة كثيرة، يشرع فى الإشارة إلى العيوب والنقائص التى كانت تعانى منها. ومن وجهة النظر هذه وحدها يكون ليفيوس، من حيث إنه يتميز عن روما ـ أعنى يتميز عن كُتاب روما ـ سلطته الوحيدة. على الرغم من أنه قبل نهاية الكتاب الأول بقليل يشك بصراحة وبصورة علنية فى رأى كل الكتاب بما فى ذلك ليفيوس بسبب الأهمية العظيمة. ولذلك يقودنا بالتدريج إلى إدراك لماذا تكون الأساليب والنظم التى اكتشفها من جديد جديدة:

١ - إذ إن أساليب ونظم روما القديمة تمَّ تأسيسها تحت ضغط الظروف عن طريق المحاولة والخطأ بدون خطة متماسكة، وبدون فهم لأسبابها؛ ويقدم ماكيافللى الأسباب، ولذلك استطاع أن يصحح بعض الأساليب والنظم القديمة.

٢ - الروح التى أحيت وأنعشت الأساليب والنظم القديمة هى احترام التقليد وتبجيله، أى احترام السلطة، روح الشفقة، بينما أحيا ماكيافللى وبعث فيه الهمة روح مختلفة تمامًا. ويتضح تقدم الحجة فى الكتاب الأول بصورة أكثر جلاء. وبينما يبدأ الكتاب الأول بالثناء العاطر على ما هو أكثر قدمًا، فإنه ينتهى بالتعبير «شباب جدا» لأن كثيراً من الرومان احتفلوا بانتصاراتهم.

وهكذا نكون مهيئين لفهم مقدمة الكتاب الثانى. فهناك يشك ماكيافللى بصورة علنية فى الأحكام المبتسرة لصالح العصور القديمة: «يثنى الناس باستمرار على العصور القديمة، ويتهمون الحاضر، ولكنهم لا يقدمون باستمرار مبررا لذلك». إن العالم هو هو فى الحقيقة؛ وكمية الخير والشر هى هى باستمرار. وما يتغير هو البلاد والأمم المختلفة، التى طرأت عليها عصور الفضيلة، وعصور الفساد. ولقد كانت الفضيلة فى العهد القديم فى آشور فى البداية، ثم أخيراً فى روما. وبعد تدمير الإمبراطورية الرومانية لم تحيا الفضيلة إلا فى بعض الأجزاء منها، لاسيما فى تركيا. حتى إن الشخص الذى يولد فى عصرنا فى اليونان ولم يصبح تركيًا يلوم بصورة معقولة الحاضر، ويثنى على القديم. وبناء على ذلك، فإن ماكيافيللى محق تمامًا فى الثناء على العصور الرومانية القديمة، وفى لوم عصره الخاص، إذ لم يترك

أثر لفضيلة قديمة فى روما وإيطاليا. ولذلك يحض الشباب على أن يحاكوا الرومان القـدماء إذا واتـهم الفرصـة لأن يفعلوا ذلـك؛ أى أن يفعلوا مـا حرمـتهم شـحناء العصور والحظ من أن يفعلوه.

قد تبدو رسالـة مقدمة الكتاب ضعيـفة وغثة نسبيـا، على الأقل، إذا ما قورنت برسالة مقـدمة الكتاب الأول. ويرجع ذلك إلى واقعة هى أن مقـدمة الكتاب الأول هى مدخل إلى العمل كله، فى حين أن مقدمة الكتاب الثانى هى مدخل إلى الكتاب الثانى فقط، وبصفة خاصة إلى الفصول الأولى من الكتاب الثانى. يحتج ماكيافللى هناك على رأى «بلوتارك» Plutarch؛ الذى يصفـه بأنه مؤلف مـهم وله ثقله ـ وهو لم يطبق ذلك، على الإطلاق، على ليـفيوس - كما شـارك ليفيوس وحـتى الشعب الرومانى نفسه فـى هذا الرأى: الرأى الذى يقول إن الرومان اكتسبـوا إمبراطوريتهم عن طريق الحظ وليـس عن طريق الفـضـيلة. وقـبل الغـزو الرومانـى، سكنت ثلاثة شعوب أوروبا كلهـا، ودافعت هذه الشعوب عن حريتـها بإصرار وعناد، وحكمت نفسها بحـرية؛ أعنى من حيث إنها جمهورية. ولذلك احـتاجت روما إلى قوة زائدة لكى تقهرها. فكـيف حدث بالتالى أن هذه الشعوب كـانت فى تلك الأزمنة القديمة محبة للحـرية بصورة أكبر مما هى عليه الآن؟ يرجع ذلك فيما يرى مـاكيافيللى إلى الاختلاف بين الدين القديم وديننا. إذ إن ديننا قد وضع الخير الأقصى فى التواضع، والحقارة، وتحقير الأشياء البشرية، فى حين أن الدين القديم وضع الخير الأقصى فى عظمة العقل، وقوة الجسم، وفى كل الأشيـاء الأخرى الجديرة بأن تجعل الناس أكثر قـوة. غيـر أن التـجـرد عن العالـم، وعن السمـاء ذاتهـا يرجع أسـاسًا إلـى تدميـر الإمبراطورية الرومانية؛ أى تدمير كل حيـاة جمهورية. وبصرف النظر عن قوة روما المفرطة، فإن السبب الثانى لعظمتهـا هو إقرارها الليبرالى للأجانـب بالمواطنة. بيد أن سياسة كـهذه تعرض الدولة لأخطار جسيـمة، كما عرف الأثينيون، وبصـفة خاصة الإسـبرطيـون الذين يخشـون خلط سكان جـدد يفسـد العـادات القديمة. وبسـبب السياسة الرومانية، أصبح أناس كثيـرون لا يعرفون على الإطلاق الحياة الجمهورية،

ولا يأبهون بها، أعنى شرقيين كثيرين، مواطنين رومان. ولذلك أكمل الغزو الرومانى للشرق ما بدأه غزوها للغرب. وهكذا حدث أن الجمهورية الرومانية كانت من جهة المعارض المباشر للجمهورية المسيحية، وكانت من جهة أخرى علة الجمهورية المسيحية، وحتى نموذجًا لها.

وليس للكتاب الثالث مدخل، بيد أن الفصل الأول منه يؤدى وظيفة المدخل. وعن طريق عدم الانتظام الضئيل هذا يؤكد ماكيافيللى الواقعة التى تذهب إلى أن عدد فصول كتاب «مطارحات...» يساوى عدد كتب تاريخ ليفيوس، ويمتد تاريخ ليفيوس، كما لاحظنا من قبل، من نشأة روما حتى عصر ظهور المسيحية. يطالعنا عنوان الفصل الأول من الكتاب الثالث بالآتى: «من الضرورى لبقاء أية منظمة دينية أو حكومة شعبية مدة طويلة أن تعودا دائما إلى بدايتها». وبينما لا يتحدث العنوان إلا عن ملل أو جمهوريات، فإن الفصل نفسه يعالج جمهوريات، وطوائف، ونحلاً، وممالك؛ لأن الملل؛ أعنى الأديان، تحتل المركز. إن كل أشياء العالم لها حد لمسارها ـ أعنى حدا تضعه السماء. بيد أنها لا تصل إلى هذا الحد إلا إذا أبقت على النظام، ويعنى ذلك إذا ارتدت باستمرار إلى بداياتها؛ لأنها لابد أن تمتلك خيراً ما فى بداياتها، وإلا فإنها لن تبلغ شهرتها ونموها. ويبرهن ماكيافللى على أطروحته التى تخص الجمهوريات فى البداية عن طريق مثال بلوغ روما من جديد حياة جديدة وفضيلة جديدة بعد أن هزمها الغاليون (*)، ثم استأنفت روما المحافظة على الدين، والعدالة، أعنى المحافظة على النظم القديمة، وبصفة خاصة نظم الدين التى تعرضت لكارثة لإهمالها هذه النظم. إن استعادة الفضيلة القديمة تتكون من إعادة فرض الفزع والخوف اللذين جعلا الناس أخياراً فى البداية. ولذلك يفسر ماكيافيللى ماذا يعنى اهتمامه باستعادة الأساليب والنظم القديمة بصورة أساسية. لقد كان الناس أخياراً فى البداية، ليس بسبب النقاوة والطهارة، بل لأن الفزع والخوف استحوذ عليهم، استحوذ عليهم الفزع والخوف الأولى

(*) Gouls سكان فرنسا وبلجيكا وهولندا قديما (المراجع).

والأصلى؛ لأنه لم يكن هناك فى البداية حب وإنما فزع وإرهاب، إن تعاليم ماكيافللى الجديدة تقوم كلها على هذه النظرة المزعومة (التى تسبق نظرية هوبز عن حالة الطبيعة). ثم يتجه ماكيافللى إلى مناقشة الملل والنحل؛ ويوضح أطروحته بمثال هو «ديننا»، فإذا لم يرد القديس فرانسيس(*)، والقديس دومينيك(**) ديننا إلى بدايته، فإنه يفنى تمامًا؛ لأنهما ردا هذا الدين عن طريق الفقر ومثال المسيح إلى أذهان الناس حيث فنى من قبل؛ وهذه النظم الجديدة قوية حتى إنها كانت السبب فى أن عدم أخلاقية الأساقفة، وعدم أخلاقية رؤساء الدين لم تحطم ديننا وتدمره؛ لأن الفرنسيسكان والدومينيكان ظلوا فقراء، وحظوا بسمعة طيبة عند الشعوب عن طريق الاعتراف والوعظ حتى إنهم أقنعوا الشعوب بأنه من الشر التحدث عن الشر بالشر، وأنه من الخير المعيشة امتثالًا للأساقفة، وإذا أخطأ الأساقفة فإنه يجب عليهم أن يتركوهم لمعاقبة الله. ولذلك يفعل الأساقفة ما هو أسوأ بقدر ما يستطيعون، لأنهم لا يخشون العقاب الذى لم يروه، والذى لا يؤمنون به. وبالتالى حافظ ذلك التجديد على الدين، ويحافظ عليه». وهنا تتحقق العودة إلى البداية عن طريق إدخال نظم جديدة. ويقول ماكيافللى ذلك بدون شك؛ لأنه لا يعتقد أن الإصلاحات الفرنسيسكانية والدومينيكانية لها شأن باستعادة بسيطة للمسيحية البدائية؛ لأن هذه الإصلاحات أبطلت الترتيب الهرمى المسيحى. بيد أن إدخال نظم جديدة كان أمرا ضروريا فى الجمهوريات أيضًا، كما يشدد ماكيافللى فى الفصل الختامى من كتاب «**المطارحات**..» لأن استعادة الأساليب والنظم الجديدة فى كل الحالات، بما فى ذلك حالة ماكيافللى نفسه، هى إدخال أساليب ونظم جديدة. ومع ذلك ثمة اختلاف عظيم بين التجديد الفرنسيسكانى والدومينيكانى، والتجديدات

(*) القديس فرانسيس (١١٨٢-١٢٢٦) راهب ومبشر إيطالى يعتبر أحد زعماء الإصلاح الكنسى البارزين فى القرن الثالث عشر، أسس الرهبان الفرنسيسكان عام ١٢٠٩ (المراجع).
(**) القديس دومينيك (١١٧٠-١٢٢١) راهب كاثوليكى إسبانى المولد عمل فى فرنسا، أنفق جانبا كبيرا من سنى حياته فى محاربة الهرطقة، ودعوة الهراطقة إلى العودة إلى حظيرة الكنيسة الرومانية. أنشأ نظام الرهبنة الدومينيكانية (المراجع).

الجمهورية لأن التجديدات الجمهورية تخضع الجمهورية كلها، بما فى ذلك القائد، لفزع وخوف أولى بصورة دقيقة؛ لأنهـا تقاوم الشر - أى لأنها تعاقب الشر بصورة واضحـة، وبالتالى بصورة صـادقة. إن الأمر المسـيحى أو الوصيـة المسيحـية التى لا تقـاوم الشر تقـوم على مـقدمـة تقول إن البـداية، أو المبـدأ، هو الحب. ولا يمكن أن يؤدى هذا الأمر، أو النصيحة، إلا إلى فوضى عظيمة، أو إلى مراوغة. ومع ذلك فإن المقدمة تتحول إلى طرفها المضاد.

لقد رأينا أن عدد فصول كتاب «**المطارحات**..» ذات معنى، وقد اختيرت بعناية وبإحكام وقد يغرينا ذلك على أن نتساءل: أليست عـدد فصول كتاب «الأمير» ذات معنى أيضـًا. إذ إن كتاب «**الأمير**» يتكون من ستة وعـشرين فصلًا. وستـة وعشرون فصـلاً هى القيمـة العددية لحروف الاسم المقـدس لله فى اللغة العـبرية، أى القيـمة العـددية لكلمة الله فى العـبـرية التى تتكون من أربعة حـروف Tertagrammaton. لكن هل عرف ماكيافللى ذلك؟ لا أعرف. العـدد ستة وعشرون يساوى العدد ثلاثة عشـر مرتين. ويُنظر الآن إلي العـدد ثلاثة عشـر، أحيانًا، على أنه عـدد نحس، لكن كـان يُنظر إليـه أيضًا فى الأزمـنة الماضيـة على أنه عـدد مـيمـون. ولذلك قـد يعنى «ضعـفى العدد ثلاثة عـشر» كلا من الحظ السـعيد والحظ السـيئ، ومن ثم يعنيهـما معًا، أى الحظ، أو الصدفة(*). ويمكن البرهنة على وجهـة النظر التى تقول إنه يمكن التعبير عن لاهوت ماكيافللى عن طريق الصـياغة: الله أو الحظ (من حيث إنها تتميز عن صيـاغة إسبينوزا: الله أو الطبـيعة) أى أن الله هو الحظ من حيث إنه يفـترض أنه يخضع لنفوذ بشرى (أى لعنة) غير أن البرهنة على ذلك تتطلب حجة «طويلة للغاية ورفيعة للغـاية» لا يحتملها السياق الحـالى. ولذلك، دعنا نرى ما إذا كنا لا نستطيع أن نحـصل على مـساعـدة من النظر إلى الفـصل السـادس والعـشريـن من كتـاب «**المطارحات**..». عنوان الفصل هو كالآتى: «يجب على الأمير الجديد، فى مدينة أو بلد يتـولى إمارتهـا أن يجعل كل شىء جـديدًا». ولذلك فإن مـوضوع الفـصل هو

(*) Fortuna هى إلهة الحظ عند الرومان، وأحيانا تسمى إلهة الصدفة (المراجع)

الأمير الجديد فى دولة جديدة؛ أعنى أنه أسمى الموضوعات بالنسبة «**للأمير**». ويقول ماكيافيللى فى نهاية الفصل السابق: إن منْ يرغب فى أن يؤسس السلطة المطلقة التى يسميها الكُتاب بالطغيان، لابد أن يقوم بتجديد كل شىء. ولذلك فإن موضوع فصلنا هو الطغيان، غير أن لفظ «طغيان» لم يرد مطلقًا فى هذا الفصل لأن لفظ «طغيان» يُتجنب استخدامه فى الفصل السادس والعشرين من كتاب «**المطارحات**» مثلما يُتجنب فى كتاب «الأمير» الذى يتكون من ستة وعشرين فصلاً. ودرس الفصل نفسه هو هذا يجب على الأمير الجديد الذى يريد أن يؤسس سلطة مطلقة فى دولته أن يجعل كل شىء جديدًا؛ أى يجب عليه أن يؤسس وظائف قضاة جديدة، بأسماء جديدة، وسلطات جديدة، وأشخاص جدد؛ ويجب عليه أن يجعل الغنى فقيرًا، والفقير غنيا، كما فعل «داود» عندما أصبح ملكًا.

وباختصار يجب عليه أن لا يترك أى شىء فى بلده دون أن يمسه، ويجب أن لا تكون هناك أى منزلة أو ثروة لا يعرف مالكوها أنها بسبب الأمير. والطرق التى يجب أن يستخدمها هى طرق أكثر قسوة وضررًا، ليس فقط بالنسبة لكل حياة مسيحية، بل حتى بالنسبة لكل حياة بشرية، حتى إنه يجب على كل شخص أن يفضل أن يعيش من حيث إنه شخص فرد وليس بوصفه ملكًا يحدث تدميرا عظيمًا للموجودات البشرية». وتُترجم العبارة اللاتينية المقتبسة التى ترد فى هذا الفصل بالصياغة المعدلة كالآتى: «أشبع الجياع خيرات وصرف الأغنياء فارغين». ويكون الاقتباس جزءًا من دعاء السيدة مريم، صلاة شكر العذراء مريم بعد أن سمعت من «جبريل» أنها ستنجب ابنًا يُسمى يسوع؛ لأن ذلك الذى «يشبع الجياع خيرات، ويصرف الأغنياء فارغين» من يكون سوى الله نفسه؟(*) وهذا يعنى فى سياق هذا الفصل أن الله طاغية، وأن الملك «داود» الذى جعل الغنى فقيرًا، والفقير غنيا هو

(*) عبارة السيدة مريم هى:
« أنزل الأعزاء عن الكراسى، ورفع المتضعين، أشبع الجياع خيرات، وصرف الأغنياء فارغين» إنجيل لوقا الإصحاح الأول: ٥٣ (المراجع).

ملك إلهى، أعنى ملكًا يسير فى طريق الرب؛ لأنه يسيـر بطريقة طغيانية. ويجب أن نلاحظ أن هذا هو اقتباس العهد الجديد الوحيد الذى يرد فى كتاب «**المطارحات**..» أو فى كتاب « **الأمير**». ويُستـخدم اقتـباس العهـد الجديد الوحيـد هذا للتعبير عن تجديف مفزع بصورة كبيرة. وربما يقول المرء مدافعًا عن ماكيافللى أنه لم يُعرب عن التجديف صراحـة، وإنما بصورة ضمنية فقط. بيد أن هذا الدفاع بعيـدًا عن مساعدة ماكيـافيللى يجعل قضـيته أسوأ، ولهـذا السبب عندما يعرب شخـص بصراحة عن التجـديف، أو يتقيـؤه، فإن كل الأشخـاص الأخيار يشـمئزون وينصـرفون عنه، أو يعاقـبونه بحسب مـا يستحق؛ لأن الخطيئـة هى خطيئتـه هو تمامًا. بيد أن التـجديف المستتـر خبيث جدا؛ ليس لأنه يحـمى المجدف من العقوبة التى يقـضى بها القانون، ولكن فضلًا عن ذلك لأنه يجـبر بصفة خـاصة المستـمع أو القارئ على أن يفكر فى التـجـديف بنفسـه، وعلى أن يصـبح بالتـالى شـريكًا للمـجـدف. وهكذا يؤسس ماكـيافللـى نوعًا من الألفـة والمودة مع قرائه الذين ليس لهم مـثيل الذيـن يسميـهم «بالشباب»، عن طريق حـثهم على أن يفكروا فى أفكار ممنوعة أو إجراميـة. كما أنه يبدو أن هذه الألفة والمودة يؤسسها المدعى أو القاضى الذى يكون عليه أن يفكر فى أفكار إجـراميـة، لكى يحكـم على المجرم، غـير أن هذه الألفـة والمودة يشمـئز منـها المجرم. ومع ذلك، فإن ماكيافـللى يقصد ذلك ويرغب فى ذلك. وهذا جزء مهم من تربيته للشباب، أو إذا استخدمنا التعبير الأثير: جزء مهم من إفساده للشباب.

وإذا كانت المساحة تسمح، فربما كـان من المفيد أن نتناول الفصول الأخرى من كتـاب « **المطارحات**..» التى يكون عددها مـضاعف العـدد ١٣ . ولن أتناول سوى فـصل واحد منهـا وهو: الكتاب الثـانى، الفـصل الخامس. وعنوان هذا الفـصل هو على النحو ا لتالى: «تغيير الملل واللغـات بالإضافة إلى الفيضانات والكوارث يدمر ذاكرة الأشياء». يبـدأ ماكيافيللى هذا الفـصل بأن يحتج على فلاسفة معـينين بتقرير اعتـراض على زعمـهم. يقول الفـلاسفة الذين يقـصدهم أن العـالم أزلى. ويعتـقد ماكيافللى أن المرء يستطيع أن يرد عليهم كالآتى: إذا كان العالم قديمًا كما يزعمون،

فسيكون من المعقول وجود تذكر لأكثر من خمس آلاف سنة (أى التذكر الذى يعود إلى الإنجيل). ويعارض ماكيافللى أرسطو باسم الإنجيل. بيد أنه يستمر قائلاً: يستطيع المرء أن يصنع هذا الرد إذا لم ير أن عللاً متنوعة حطمت ذكريات الأزمنة، هذه العلل تنشأ من جهة فى الموجودات البشرية، وتنشأ من جهة أخرى، فى السماء. ويدحض ماكيافيللى بالتالى دحضًا مزعومًا لأرسطو؛ أعنى دحضًا لحجة الأرسطيين الشهيرة المناقضة للكتاب المقدس. ويستمر كالآتى: العلل التى تنشأ فى الموجودات البشرية هى تغيرات الملل واللغة. لأنه عندما تنشأ ملة جديدة، أعنى دينًا جديدًا، فإن اهتمامه الأول هو أن يبيد الدين القديم لكى يكتسب شهرة، وعندما يكون أولئك الذين يؤسسون نظمًا لملل جديدة ذوى لغة مختلفة، فإنهم يحطمون اللغة القديمة بسهولة. ويدرك المرء ذلك عن طريق النظر إلى الإجراء الذى استخدمته الديانة المسيحية ضد الملة الأممية؛ إذ إن الملة الأولى حطمت كل نظم الملة الثانية وشعائرها، وحطمت كل ذكرى لذلك اللاهوت القديم. صحيح أنها لم تنجح فى أن تحطم تمامًا معرفة الأشياء التى فعلها الأشخاص الممتازون من بين الأمميين؛ ويرجع ذلك إلى الواقعة التى تقول أنها حافظت على اللغة اللاتينية التى اضطر المسيحيون إلى أن يستخدموها فى كتابة قانونهم الجديد. ولأنهم استطاعوا أن يكتبوا هذا القانون بلغة جديدة، فإنه لم يكن هناك تسجيل أيا كان لأشياء الماضى. ويكفى أن يقرأ المرء أعمال القديس جريجورى St. Gregory، والقادة الآخرين للديانة المسيحية لكى يرى بأى قدر من الإصرار اضطهدوا كل السجلات القديمة عن طريق حرق أعمال الشعراء، وأعمال المؤرخين، أى عن طريق حرق الصور، وإفساد كل علامة أخرى من علامات العهد القديم؛ فإذا أضيف إلى ذلك الاضطهاد لغة جديدة، فإن كل شيء يُنسى فى وقت أقصر. وعن طريق صنوف المغالاة هذه غير العادية يخطط ماكيافللى خلفية عمله الخاص، وبصفة خاصة استعادته لإحياء ذكرى ليفيوس الذى فُقد الجزء الأكبر من تاريخه بسبب «غدر الزمان»(12). وفضلًا عن ذلك، فإنه يقابل هنا بين سلوك المسيحيين وسلوك

المسلمين الذين كُتب قانونهم الجديد بلغة جديدة. والاختلاف بين المسيحيين والمسلمين لا يتمثل فى أن المسيحيين لديهم احترام للعهد القديم الوثنى أكبر من المسلمين، بل فى أن المسيحيين لم يقهروا الإمبراطورية الرومانية الغربية كما قهر المسلمون الإمبراطورية الرومانية الشرقية، واضطروا من ثم إلى أن يقبلوا اللغة اللاتينية، وإلى أن يحافظوا إلى حد ما على أدب روما الوثنية، ويحافظوا بذلك على عدوهم الفانى. ومن ثم يقول ماكيافللى باختصار أن هذه الملل تغيرت مرتين أو ثلاث مرات فى خمسمائة ألف سنة، أو ستمائة ألف سنة. وهكذا يحدد امتداد حياة المسيحية؛ أى أن الحد الأقصى هو ثلاث آلاف سنة، والحد الأدنى هو ألف وستمائة وست وستون سنة. وهذا يعنى أن المسيحية ربما انتهت منذ مائة وخمسين سنة تقريبًا من بعد كتابة كتاب « **المطارحات**» ولم يكن ماكيافيللى هو أول من ينخرط فى تأملات من هذا النوع (قارن: جيمستوس بليثون Gemistos Plethon الذى كان أكثر تحمسًا أو أكثر وعيًا من ماكيافللى).

ومع ذلك فإن المسألة الأكثر أهمية هى أن ما ينتهى إليه ماكيافللى من ذلك كله هو القول إن كل الأديان بما فى ذلك المسيحية ذات أصل بشرى، وليست ذات أصل سماوى. والتغيرات ذات الأصل السماوى التى تحطم الأشياء هى: الكوارث، والجوع، والفيضانات؛ لأن ما هو سماوى طبيعى، وما يفوق ما هو طبيعى بشري.

وجوهر ما يقوله ماكيافللى، أو يفترضه، فيما يخص الدين ليس أصليًا. فهو كما يبين استخدامه للفظ «ملة» بالنسبة للدين يدخل فى طرق الرشدية؛ أعنى طرق أولئك الأرسطيين فى العصور الوسطى الذين رفضوا بوصفهم فلاسفة أن يعترفوا بالدين الموحى به. وبينما لا تكون ماهية تعليم ماكيافيللى الدينى أصلية، فإن طريقة بيانها بارعة جدا، فهو لا يعرف فى حقيقة الأمر أى لاهوت سوى اللاهوت المدنى، أعنى اللاهوت الذى يخدم الدولة، وتستخدمه الدولة، أو لا تستخدمه، حسبما تتطلب الظروف. إنه يشير إلى أنه يمكن الاستغناء عن الأديان إذا كان هناك ملك قوى وقادر. وهذا يتضمن بالفعل أنه يمكن الاستغناء عن الدين فى الحكومات الجمهورية.

إن التعليم السياسى ـ الأخلاقى لكتاب « **المطارحات**» هو فى الأساس نفسه مثل التعليم السياسى الأخلاقى لكتاب «**الأمير**»، لكن مع اختلاف واحد مهم وهو أن كتاب « **مطارحات**» يعرض القضية بقوة للحكومات الجمهورية، بينما يعلم أيضًا، الطغاة المحتملون كيف يحطمون الحياة الجمهورية. ومع ذلك فإنه قلما يمكن أن يكون هناك أى شك فى أن ماكيافللى يفضل الحكومات الجمهورية على الحكومات الملكية، سواء أكانت طاغية أم غير طاغية. ويشمئز من الظلم الذى لا يكون فى خدمة خير الناس، ولا يكون بالتالى فى خدمة الحكومة الفعالة، وبصفة خاصة العدالة الجزائية المنصفة. لقد كان رجلاً كريمًا، عندما عرف جيدًا أن ما يُعد كرمًا فى الحياة السياسية لا يُعد فى معظم الوقت شيئًا سوى تدبير فطن، يستحق، من حيث إنه كذلك، أن يُمدح. لقد عبر فى كتابه « **مطارحات**..» عن تفضيله بصورة أكثر جلاء عن طريق ثنائه على «م. فيريوس كاميلوس» M. Furius Camillus(*). وقد أثنى ليفيوس على «كاميلوس» بوصفه «روملوس الثانى»؛ المؤسس الثانى لروما، والممارس لألوان من السلوك الدينى بضمير حى، ويتحدث عنه بوصفه أعظم الأباطرة، بيد أنه ربما يعنى بذلك أعظم القادة حتى عصر «كاميلوس». ومع ذلك يصف ماكيافللى «كاميلوس» بأنه «**الأكثر فطنة من كل القادة الرومان**»؛ وهو يثنى عليه «لخيريته»، و«فضيلته»، وإنسانيته، واستقامته من حيث إنه خير وحكيم، وباختصار من حيث إنه شخص أكثر امتيازًا. ولقد كان يضع فى اعتباره حلمه بصفة خاصة، أى الواقعة التى تذهب إلى أنه كان يمتلك حالة العقل نفسها فى الحظ الخير والحظ الشرير، عندما أنقذ روما من الغاليين، واكتسب من ثم مجدًا مهمًا، وعندما حُكم عليه بالنفى. ويرد ماكيافللى تفوق «كاميلوس» على أهواء الحظ إلى معرفته السامية بالعالم. وعلى الرغم من جدارة «كاميلوس» غير العادية، فإنه حُكم عليه بالنفى. ويناقش ماكيافللى فى فصل خاص لماذا حُكم

(*) كاميلوس، ماركوس فوريدس (ت ٣٦٥ ق. م) بطل روما ورجل ودولة، عاش في القرن الرابع قبل الميلاد . شن هجمات الغال على روما، وانتخب ديكتاتورا خمس مرات، وفي كل مرة أحرز انتصاراً باهراً (المراجع).

عليه بالنفى. ويحصى اعتماداً على ليفيوس ثلاثة أسباب. (23 111) غير أن ليفيوس لم يذكر مطلقًا إن لم أكن مخطئًا، هذه الأسباب الثلاثة معًا من حيث إنها أسباب نفى «كاميلوس». وماكيافيللى لا يتابع هنا فى واقع الأمر ليفيوس، بل يتابع «بلوتارك» Plutarch. بيد أنه يصنع هذا التغيير المميز لأنه ينسب المكانة المحورية إلى الواقعة التى تذهب إلى أن كاميلوس كانت لديه فى انتصاره مركبته المنتصرة التى يجرها أربعة جياد بيضاء؛ ولذلك قال الناس إنه أراد عن طريق الزهو أن يكون مساويًا لإله الشمس جوبتر، على حد تعبير بلوتارك (يقول ليفيوس: جوبتر والشمس). واعتقد أن فعل البراعة هذا الفظيع نسبيًا هو فى نظر ماكيافيللى علامة من علامات شهامة كاميلوس.

يبين زهو «كاميلوس» كما يعرف ماكيافللى بالتأكيد أن هناك عظمة وراء عظمته. وفضلًا عن ذلك، فإن «كاميلوس» لم يكن مؤسسًا، أو مكتشفًا لأساليب ونظم جديدة. وإذا وصفنا ذلك بصورة مختلفة إلى حد ما، فإننا نقول إنه كان رومانيا ذا كرامة أسمى، وأن الحياة البشرية تتطلب أيضًا العبث، كما بين ماكيافللى بصورة أكثر وضوحًا عن طريق روايته الكوميدية «ماندرا جولا(*)». ويثنى هناك على «ماجنيفكيو لورنزو دى ميدتشى» لأنه ربط الجاذبية والعبث فى ارتباط شبه مستحيل، ارتباط نظر إليه ماكيافيللى على أنه محمود لأنه فى تغير من الجاذبية إلى العبث، أو العكس يحاكى المرء الطبيعة التى هى قابلة للتغيير.

لا يستطيع المرء أن يمتنع عن التساؤل كيف ينبغى أن نحكم بصورة معقولة على تعاليم ماكيافللى كلها. وتبدو الطريقة البسيطة للرد على هذا السؤال على النحو التالى: الكاتب الذى يشير إليه ماكيافيللى، ويذعن له كثيرًا، بالاستثناء الواضح لليفيوس، هو «أكسينوفون». بيد أنه لا يشير إلا إلى كتابين من كتاباته وهما: **تربية قورش، والبطل**؛ ولا يذكر كتاباته السقراطية، أعنى الجانب الآخر من

(*) مُثّلت بنجاح كبير فى فلورنسا، والبندقية، وروما فى حضرة البابا، وأشاد بها فولتير وغيره من الأدباء (المراجع).

العالم الأخلاقى عنده: أى سقراط. لقد قمع ماكيا فللى نصف أكسينوفون، النصف الأفضل من وجهة نظر أكسينوفون. ويستطيع المرء أن يقول بأمان أنه ليست هناك ظاهرة أخلاقية أو سياسية عرفها ماكيا فللى، أو كان شهيرًا باكتشافها، لم تكن معروفة تمامًا لأكسينوفون، وهذا إذا لم نقل شيئًا عن أفلاطون، أو أرسطو. صحيح أن كل شيء يبدو عند ماكيافيللى فى صورة جديدة غير أن ذلك لا يرجع إلى توسيع للأفق، بل إلى تضييق له. وكثير من الاكتشافات الحديثة التى تخص الإنسان لها هذا الطابع.

تمت المقارنة فى الغالب بين ماكيافيللى والسوفسطائيين. ولم يقل ماكيافللى شيئًا عن السوفسطائيين، أو عن الأشخاص الذين عُرفوا بالسوفسطائيين. على الرغم من أنه يقول شيئًا ما فى هذا الموضوع، إن لم يكن بصورة مباشرة، فى كتابه «**حياة كاستريكو كاستراكانى**» life of castruccio castraca؛ وهو عمل صغير جذاب، يحتوى على وصف مثالى لطاغية القرن الرابع عشر، ويسجل فى نهاية هذا العمل عددًا من الأقوال المازحة قيلت لـ «كاستريكو» أو سمعها. وقد استعار ماكيافللى، فى الغالب، كل هذه الأقوال من كتاب «**حياة مشاهير الفلاسفة**» لديوجنيس لارتيوس، وغير ماكيافللى الأقوال فى بعض الحالات لكى يجعلها مناسبة لـ «كاستريكو». ويدون عند ديوجنيس أن فيلسوفًا قديمًا قال إنه يريد أن يموت مثل سقراط، ويجعل ماكيافللى هذا قول «كاستريكو»، على الرغم من أنه يريد أن يموت مثل قيصر. وتصدر معظم الأقوال المدونة فى كتاب «كاستريكو» من أرستيبوس، وديوجنيس الكلبيين. ويمكن أن ترشدنا الإشارات إلى أرستيبوس وديوجنيس، وهما لا يصنفان بوصفهما سوفسطائيين، إذا اهتممنا بمسألة ماذا يسمى الباحثون «مصادر» ماكيافللى.

يتحدث أرسطو فى نهاية كتابه «**الأخلاق النيقوماخية**» عما يمكن أن يسميه المرء بالفلسفة السياسة عند السوفسطائيين. ومسألته الأساسية هى أن السوفسطائيين وحدوا، أو كثيرًا ما وحدوا السياسة بالبلاغة. وبمعنى آخر آمن السوفسطائيون، أو

مالوا إلى الإيمان بقدرة الكلام. ولا يمكن أن يُتهم ماكيافيللى بالتأكيد بهذا الخطأ. إذ يتحدث أكسينوفون عن صديقه «بروكسينوس»؛ الذى قاد فرقة فى حملة قورش العسكرية ضد ملك الفرس، والذى كان تلميذًا لجورجياس البلاغى الأكثر شهرة. يقول أكسينوفون أن «بروكسينوس» كان شخصًا أمينًا واستطاع أن يقود النبلاء، غير أنه لم يستطع أن يملأ جنوده بالخوف منه؛ لأنه لم يستطع أن يعاقب أولئك الذين لم يكونوا مهذبين، أو أن يزجرهم. غير أن أكسينوفون الذى كان تلميذًا لسقراط، برهن على أنه قائد أكثر نجاحًا؛ لأنه استطاع أن يدير كلا من النبلاء المهذبين وغير النبلاء. لم يخضع أكسينوفون ـ تلميذ سقراط ـ للوهم الخاص بجفاء السياسة وخشونتها، أى الخاص بذلك الجزء من السياسة الذى يجاوز الكلام. وفى هذه الناحية المهمة يتصدى ماكيافللى وسقراط للسوفسطائيين.

قراءات

A. Machiavelli, Niccolo. The Prince.

B. Machiavelli, Niccolo. Discourses on the First Ten Book, of Titus Livius.

مارتن لوثر (١٤٨٣ - ١٥٤٦)
جون كالفن (١٥٠٩ - ١٥٦٤)

لا يتصور المصلحان العظيمان مارتن لورثر Martin Luther وجون كالفن John Calvin نفسيهما فيلسوفين أو سياسين، وإنما هما أولاً وأخيراً، لاهوتيان وطالبان من طلاب «كلمة الله». وبالتالى، لا نتوقع أن نجدهما ممثلين لفلسفة سياسية شاملة، أو نظرية عامة عن السياسة؛ لأنهما لم ينظرا إلى هذا على أنه المهمة التى كانا ينشدانها. بيد أن عهد إصلاح الكنيسة تطلب صياغة موقف لاهوتى عام، وتضمن ذلك، لا محالة، بعض التوكيدات المحورية عن السياسة والفلسفة السياسية. وطُلب من المصلحين، سواء شاءا أو أبيا، أن يقدما نصيحة سياسية ملموسة أكثر فى المواقف العملية، كما طُلب منهما أن ينخرطا فى نشاط سياسى يشرحان فيه آراءهما السياسية، ويمتحنونها. لقد نظرا إلى توكيداتهما السياسية على أنها تنبع مباشرة من مقدماتهما اللاهوتية، وعلى أنها مستمدة من المصدر نفسه؛ أعنى الكتاب المقدس. ولا يمكن أن يُفهم تعليمهما السياسى بصورة ملائمة إلا على هدى لاهوتهما؛ لأنه لم يكن يُقصد على الإطلاق، النظر إليه منعزلاً.

ولابد أن يحدد اهتمامهما الأولى بالسياسة مجاله الملائم، ومكانته الملائمة هذه بالنسبة إلى سياقه. بيد أنه من المستحيل أن نعين الحد بين اللاهوت والفلسفة السياسية دون أن نقول قدراً كبيراً عن كل منهما، وعلى الرغم من أن «لوثر» و«كالفن» يأخذان اللاهوت الإنجيلى بوصفه وجهة نظرهما، فإنهما انشغلا بأن يقولا الكثير عن طبيعة السياسة ووظيفتها. لقد ناقشا موضوعات كثيرة مثل مكانة الحكومات العلمانية فى علاقتها بخطة الله عن الخلاص؛ أى الارتباط بين الخطيئة والسلطة الزمنية، أى علاقة القانون الإلهى، والقانون الطبيعى، والقانون الوضعى، والمضامين الحافلة للنظرية المسيحية عن الله، والكنيسة والدولة، وحدود السلطة

السياسية، والواجبات المتبادلة للحاكم والرعايا، وغيرها. وباختصار إذا تم أحيانًا بيان أى الأدوات ـ العقل، والتراث، والتجربة، والوعى، أو الكتاب المقدس ـ تكون ملائمة لمعالجة مشكلة معينة، فإنه يتم الإلمام بمعظم المسائل العظيمة للفلسفة السياسية على الأقل.

لوثر وكالفن على طرفى نقيض فيما يتعلق بالحالة النفسية والتعبير. فلوثر رائع، وواضح، ومندفع، وسهل القراءة بدرجة كبيرة، ويغالى باستمرار فى موقفه الحقيقى، أو يناقض ما يقوله فى موضع آخر لكى يوصل مسألة بقوة. لم يكتب عرضًا شاملاً للاهوته، ولابد أن يُنتقى تعليمه السياسى من «كتيبات عن العصور»، ورسائل لاهوتية، وتعليقات، ومواعظ، وترانيم دينية. وعلى الرغم من وجود بعض التناقضات السطحية الصارخة وألوان من المغالاة، فإن هناك وحدة عميقة أصلية، وتماسكًا فى تفكيره؛ لأن لاهوته الخاص بالسياسة يُستخرج بدقة، وهو بوجه عام متسق حتى إذا تَّم تفسيره أحيانًا بصورة مضللة. أما «كالفن» فهو أكثر رصانة، وجفافًا، ووضوحًا، ونسقية فى كتابته. يُعد مؤلفه الأول «**نظم الديانة المسيحية**» الذى كتبه عندما كان فى سن الخامسة والعشرين، ولكنه نقح وزيد فى طبعات متتالية حتى عام ١٥٥٩، واحدًا من الأعمال العظيمة والأكثر تأثيراً للاهوت نسقى لكل زمان. وهو فى صورته الأخيرة الصياغة المحددة للاهوته، على الرغم من أنه قد أضيف إليه الكثير من مواعظه الفضفاضة، ومحاضراته، وتعليقاته، ومناظراته.

وعلى الرغم من وجود اختلافات لاهوتية وسياسية مهمة، فإن لوثر وكالفن يتفقان إلى حد كبير. فهما يقبلان السلطات نفسها، ويقبلان المنهج نفسه، ويتشابه بناء فكريهما ومعظم نتائجه إلى حد يكفى لأن يجعل لنا الحق فى أن ندرسهما معًا، مشيرين إلى الاختلافات كلما ظهرت.

أ- أساس لاهوتى للسياسة

١- التبرئة عن طريق الإيمان:

جذر ولب كل لاهوت إصلاحي هو نظرية التبرئة عن طريق الإيمان وحده.

وربما يرتد كل ما هو مميز فى تعاليم لوثر وعهد الإصلاح الدينى إلى اقتناع خاص بالضلال الأصلى للإنسان وابتعاده عن الله؛ بسبب عظمة خطيئته، بالإضافة إلى رفض للحلول المقبولة عادة لمشكلة الغفران والصلح. وقد تجاوز المصلحان التشهير المحض بسوء الاستخدام الواضح جدا لنظرية صكوك الغفران، وأنكرا الألفاظ ذاتها التي صيغت بها الخطيئة والفداء فى الكنيسة الرومانية.

لقد آمن كل من لوثر وكالفن بالفساد الكلى للإنسان. وهما لا يعنيان بذلك أنه لا شىء سوى الإنسان يستطيع أن يكون «خيرًا» بالمعنى المقبول بوجه عام للفظ، بل يعنيان بذلك بالأحرى أنه حتى ما يكون فى نظر الناس «أعمالاً خيرة» فإنها لا تكفى بصورة مؤسفة تمامًا عندما تقاس بمستوى الاستقامة التى يتطلبها الله من عباده. والشر الذى نفعله هو التعبير العادى عن طبيعتنا البشرية الفاسدة ومسئوليتنا؛ ولكن أى خير قد نفعله هو عمل الله من خلالنا،أى أنه هبة من نِعَم الله الحرة التى لا نستطيع أن ندعى أن لنا فضلًا فيها. ومن السخف أن نفكر فى الدفاع عن أعمالنا الخيرة أمام الله القادر على كل شىء؛ لأنها تافهة وحقيرة بالنظر إلى استنكار خطيئتنا الذى تتطلبه العدالة الإلهية؛ إنها نفسها مطبوعة بدون استثناء بفسادنا، وشريتنا، ومن حيث إنها خيرة، فإن الخيرية هى خيرية الله، وليست خيريتنا نحن. إن كل الناس متساوون فى ظل إدانة الله. «حتى القديسون» لا يستطيعون كما كتب كالفن أن يؤدوا عملاً واحدًا، إذا حُكم على مزاياه، لا يستحق الإدانة»(١). إن الغفران والسلام مع الله لا يمكن أن يُكتسبا، أو يتم الحصول عليهما عن طريق أى شىء يستطيع الإنسان أن يفعله لنفسه.

لم ينسلخ المصلحان عن تراث العصور الوسطى فى صياغتهما الأكثر تطرفًا لمشكلة الخطيئة، وحالة الإنسان الذى وقع فى الخطيئة فحسب، بل فى الحل الذى قدماه أيضًا. لقد زعما أن أعمالنا، أو استحقاقات القديسين التى تُمنح لهم عن طريق صكوك الغفران، ليست هى التى تبرأنا أمام الله، ولكن ما يبرئنا هو الإيمان وحده. والإيمان هبة من الله، وليس شيئًا يستطيع الإنسان أن يخلقه لنفسه. ولا يعنى

ذلك ببساطة أنه يجب على الإنسان أن يقبل أقوالاً مذهبية معينة، بل يعنى بالأحرى أن مصدره الوحيد عندما يواجه حكم الله هو أن يسلم بعجزها الكلى، وبالعدالة الكاملة للإدانة التى وقعت عليه، ثم يسلم بوضع كل خطيئته على عاتق المسيح، والاعتماد على عمله، لكى يقترب من عرش النعمة الإلهية التى تكتسى «بالقداسة الغريبة»(٢) للمسيح نفسه. إن تبرأتنا منحة عفوية لا نستحقها وهى لا تتصل ببساطة بأى إنجازات من جانبنا. إن الاستقامة الوحيدة للناس التى لا تنحل فى وجود الله هى «الاستقامة السلبية» التى يمنحها لنا الله بصورة حرة مع الإيمان.

٢- سلطة الكتاب المقدس

لقد وجد لوثر وكالفن نفسيهما عند مناقشة هذه الأمور، يعودان إلى تعاليم القديس بولس والقديس أوغسطين، ورفضا فى واقع الأمر كل لاهوت العصور الوسطى من حيث إنه لاهوت يُنسب إلى «بلاجيوس»(*)، أعنى الإيمان بأن الإنسان يستطيع بمعنى ما أن يحصل على خلاصه عن طريق مجهوداته الخاصة. وهذا الانسلاخ عن المذهب الإسكولائى فى قضية التبرئة هو نقطة البداية للفكر اللاهوتى المصلح. ويختلف لوثر عن تراث العصور الوسطى كله، عندما استطاع أن يكتب مبكرًا عام ١٥١٧ قائلاً: «من الزيف أن نقرر أن الإرادة يمكن أن تطابق بطبيعتها مفهومًا صحيحًا... ويجب على المرء أن يسلم بأن الإرادة ليست حرة فى أن تناضل تجاه ما يصرح بأنه خير... ولا يستطيع الإنسان بطبيعته أن يريد أن يكون الإله إلهًا. فهو نفسه يريد أن يكون إلهًا، ولا يريد أن يكون الإله إلهًا»(٣).

ويؤدى به هذا بصورة مباشرة إلى القضية الأكاديمية بصورة كبيرة وهى: «أن كتاب «**الأخلاق**» لأرسطو كله فى واقع الأمر العدو اللدود للنعمة الإلهية ... وليست هناك صورة استدلالية صحيحة عندما تُطبق على ألفاظ إلهية... إن أرسطو كله هو بالنسبة للاهوت مثل الظلام بالنسبة للضوء»(٤).

(*) بلاجيوس Pelagius (٣٥٤ ـ ٤١٨م) راهب ولاهوتى بريطانى ينكر توارث الخطيئة الأصلية، كما ينكر الحاجة إلى المعمودية؛ اعتبره البابا من الهراطقة (المراجع).

يذهب لوثر إلى أن الإخفاق فى أخذ سقوط حالة الإنسان بجدية كافية قد أدى باللاهوتيين إلى أن يثقوا فى العقل ثقة فى غير محلها، كما فقدوا التمييز الصحيح والتقابل بين الوحى والعقل، وبين اللاهوت والفلسفة كما حدث مثلاً فى التركيب التومائى . فقد نُظر إلى العقل على الأقل فى بعض عملياته على أنه يُستثنى من الآثار الكاملة للسقوط، وقد جُعلت الطبيعة والنعمة الإلهية مكملتين، وهكذا تم الإفلات من المشكلة التى تقول إن الطبيعة الوحيدة التى نستطيع أن نعرفها هى الطبيعة الساقطة، أى الطبيعة التى تكون فى حالة عصيان وتمرد ضد النعمة الإلهية. ويتطلب التخلص من الطبيعة استعادة حالتها غير الفاسدة، وليس استعادة إنجازها عن طريق إضافة «طبيعة مفارقة». ويبين لوثر اتفاقًا جوهريا مع «أوكام» والاسميين فيما يخص علاقة العقل والوحى، غير أنه يرفضهم فى النهاية أيضًا بوصفهم من أتباع بلاجيوس الذين «لم يجعلوا الكتاب المقدس قاتمًا ومظلمًا فحسب، بل طمسوه، وطموره تمامًا أيضًا» (٥). مما أدى إلى وجهة نظر لا تتعلق بالكتاب المقدس عن إمكانات الإنسان.

وإذا كان العقل لا يستطيع أن يقدم أداة مناسبة لمعالجة قضايا الألوهية، فما الذى يُترك للاهوت؟ هل ملكة العلوم يجب أن تختفى، لا تترك وراءها شيئًا سوى مذهب تقوى عديم الصورة؟ إن رد المصلحين صريح وهو أن المعيار الوحيد للحقيقة اللاهوتية يجب أن يكون عالم الله المنكشف من حيث إنه يتم التعبير عنه بواسطة الكتب المقدسة للعهد القديم والجديد. وبالتالى لا يستطيع اللاهوت سوى أن يهرب من اعتماد مفرط وغير مناسب على الطبيعة التى سقطت فى الخطيئة، أو العقل الفاسد. ويجب ألا يقف تراث الكنيسة والتفلسف البشرى ضد الكتاب المقدس. ويجب أن يكون اللاهوت الذى تم إصلاحه **لاهوتا إنجيليا**، أى يجب ألا يكون فى الأساس سوى توضيح للتعاليم الواضحة للكتاب المقدس. ويقول كالف، مثلاً عن «**نظم الديانة المسيحية**» إنها تهدف إلى أن تكون ببساطة «مجموع ما نجد أن الله يريده لكى يعلمنا فى كلمته»(٦). إن سلطة الكتاب المقدس صحيحة بذاتها؛

لأنها تعرض دليلاً واضحًا على صدقها، مثلما تعرض الأشياء البيضاء والسوداء دليلاً واضحًا على لونها، أو مثلما تعرض الأشياء الحلوة والأشياء المرة دليلًا على طعمها[٧] كما أن هذه السلطة تكون مضمونة ومكفولة للمؤمن الفرد عن طريق تأثير «الروح القدس» فى قلبه. إنه المعنى الواضح للكتاب المقدس الذى يكون ظاهرًا لأى شخص ذى عقل منصف، وليس أى تأويل مجازى أو روحى الذى يكون القاعدة الأسمى للحياة والمذهب. ولا يتهم المصلحان خصومهم بإدخال سلطات غريبة إلى اللاهوت إلى جانب الكتاب المقدس، وإخضاع كلمة الله لحكم الكنيسة فحسب، بل يتهمانهم أيضًا بأن يرفضوا أن يلتزموا بمعناه الواضح الجلى، ويعالجوا الكتاب المقدس بدلاً من ذلك «كما لو كان أنفًا من الشمع تُخلع عند الطلب»[٨]. يزعم المصلحان أنه إذا فهم الكتاب المقدس بصورة صحيحة، فإنه يظهر نفسه أن يكون وحدة من الشهادة على انكشاف الله فى المسيح، خاليًا من ألوان الغموض واللبس[٩].

ثمة تمييز بين لوثر وكالفن فى نظريتهما عن الكتاب المقدس، بيد أنه تمييز ليس مصاغًا فى أى مكان بوضوح، ولا يمكن أن يُجمع إلا بألفاظ عامة من منظوريهما المختلفين للتفسير. فعندما يحاول لوثر أن يجد قاعدة من قواعد الحياة فى الكتاب المقدس، فإنه يميل إلى أن يفهم هذا بصورة سلبية. لأن الكتاب المقدس يضع الحدود التى بداخلها يجب أن يُلتمس توجيه إيجابى من العقل، والتراث، أو التاريخ. إن الاهتمام الأساسى للكتاب المقدس هو أن يدعو الناس إلى خلاص فى المسيح، لكن بقدر ما يكون الاهتمام بالحياة فى هذا العالم، فإنه يؤثر بصورة سلبية إلى حد كبير، ولابد أن يُكمل لكى يحصل على مبادئ أخلاقية كافية. ويلوذ كالفن من جهة أخرى إلى الكتاب المقدس من أجل نموذج إيجابى واضح للحياة والفعل. وحيثما ينظر لوثر إلى الكتاب المقدس على أنه يشير إلى علاقة بالمسيح قد يتم التعبير عنها بطرق كثيرة للحياة، فإن كالفن يميل إلى البحث عن القاعدة الواحدة الثابتة للطاعة المسيحية. ومع ذلك فإن هذا التمييز فى مذهب الكتاب المقدس ليس مطلقًا، ويجب

ألا يُغالى فى التشديد عليه. ولابد أن يوجد الاختلاف نفسه معبراً عنه بصورة أكثر وضوحًا فى المنظورات المختلفة للمصلحين لمسألة «استخدامات القانون». وعلى الرغم من ذلك فإن عدم الاتفاق هذا قد يكون أحد مصادر الراديكالية العظيمة لاهتمام كالفن بصورة الكنيسة والدولة وأعمالهما، والاحترام العظيم الذى يوليه لوثر فى هذه المسائل للعقل والتراث.

وإذا لم يكن لسبب آخر سوى أن الكتاب المقدس يحتوى على كثرة من الآيات التى تهتم بالسياسة، فإنه يتضح أنه لابد أن يكون للوثر وكالفن، بوصفهما لاهوتيين إنجيليين نظرية سياسية يعرضان فيها تعاليم الكتاب المقدس عن الحكومة، والطاعة، وغيرهما، ويربطان ذلك بمشكلات اليوم. ولا يدعى لوثر وكالفن أنهما مفكران أصيلان. فهما يتصوران أنفسهما ببساطة بأنهما **شاهدان على** الحقيقة المتاحة لكل الناس فى الكتاب المقدس. ومهمتهما كما يتصورانها هى ببساطة أن يأخذا الآيات التى تتصل بأى قضية، ويشرحا هذه الآيات، ويربطاها، ويفسراها فى علاقة بحاجات اللحظة. والحاجة الأكثر إلحاحًا فى مسائل السياسة وحكومة الكنيسة هى استعادة النظم البابوية القديمة، والصحيحة، والكتاب المقدس هو المرشد الوحيد فى هذا.

٣- التبرئة والأخلاق

كثيرًا ما يقال إن نظرية التبرئة عن طريق الإيمان وحده مع إنكارها لصحة الأحكام البشرية ذات القيمة أمام الله تجعل أى اعتبار جدى للأخلاق والسياسة مستحيلاً. وإذا لم يكن للأعمال الخيرة، فى التحليل النهائى (أعنى فى وجود الله) قيمة، فلماذا تكون خيرة؟ ألا يتحطم أساس الأخلاق كله بالفعل؟ وإجابة المصلحين هى أن الأمر ليس كذلك، ولكنه خلاف ذلك. فعندما يعرف الإنسان نفسه على أنه يُبرأ عن طريق الإيمان وحده فإن إيمانه يصبح بالضرورة «فعالاً بالحب» لجاره. «فنحن لا نصبح مستقيمين عن طريق فعل الأفعال المستقيمة، ولكن لأننا مستقيمون، فإننا نفعل الأفعال المستقيمة»(١٠). ولا يفهم المصلحان الإيمان على الإطلاق بأنه مجرد قبول سلبى لسلسلة من القضايا.

ولذلك عندما يقول البعض إن الأعمال الخيرة تُحرَّم عندما نبشر، فإن الإيمان وحده يكون كما لو أقول لشخص مريض: «إذا كنت تمتلك صحة، فإنه يكون لديك استخدام لكل أعضائك، ولكن بدون الصحة لا تكون أعمال أعضائك شيئًا»؛ ويريد أن يستدل على أنني حرمت عمل كل الأعضاء، في حين أنني أقصد على العكس أنه يجب أن يمتلك الصحة أولاً التي تقوم بكل أعمال الأعضاء كلها. ولذلك لابد أن يكون الإيمان أيضًا هو العامل الرئيسي، أو القائد في كل الأعمال، أو لا يكون شيئًا على الإطلاق»(١١).

إن أعمال الشخص المخلص ذات قيمة خاصة؛ لأنها تخلو من الغرض؛ أي أنه يخدم الله وجاره لذاتهما، لا لأنه يأمل في أن يفوز بالخلاص لنفسه عن طريق أعماله.

ولا تُلغى المعايير الأخلاقية. وعلى الرغم من أنها لا تتصل بمسألة الخلاص، فإنها تُعطى وتُرسى عن طريق الله لغرض ما، وهناك مجال آخر - أي العالم - تظل فيها صحتها الملائمة صالحة تمامًا. وصحة تلك المعايير الأخلاقية التي لها ما يبررها هي بعبارة لوثر «صحة سلبية»، أي أنها شيء زودنا به، ولكنا لا نستطيع أن نكتسبه. بيد أن هناك أيضًا صحة فعالة، ليست أقل ضرورة، ويأمر بها الله، غير أنها محصورة، من حيث إنها كذلك، بمجال هذا العالم. والشخص المبرأ يقبله الله في المسيح بوصفه مستقيمًا، بيد أنه من المهم أن نتذكر أن ذلك لا يجعله غير مخطئ، أو كاملاً من الناحية الأخلاقية في نظر الناس، على الرغم من أن التبرئة تناضل باستمرار لكي تعبر عن نفسها في أفعال الحب. إن المسيحي، والسياسي المسيحي يعيشان في مملكتين ، لابد أن يخدم في كلتيهما الله، وإن كان بطرق مختلفة. وللنظر في تعاليم المصلحين الخاصة «بهاتين المملكتين» بصورة كاملة، لابد أن نعود من ثم إلى فكرهما السياسي، من حيث إن ذلك أمر محوري وأساسي.

ب- المملكتان

١- المواطنة المزدوجة للإنسان

الإنسان مواطن في مملكتين كما يرى كالفن ولوثر:

دعنا نلاحظ أن الحكومة مزدوجة فى الإنسان: الأولى هى الحكومة الروحية، التى يُدرب الضمير بواسطتها على الورع وعبادة الإله؛ أما الثانية فهى الحكومة المدنية، التى يتعلم بواسطتها الفرد تلك الواجبات التى يجب علينا أن نؤديها من حيث إننا أناس ومواطنون. ولم يعط لهاتين الصورتين بوجه عام الاسمين غير المناسبين للسلطة الروحية والدنيوية؛ فالنوع الأول يشير إلى حياة النفس، بينما يتصل النوع الثانى بمسائل الحياة الراهنة، لا يتصل بالغذاء والكساء فحسب، بل بسن القوانين التى تتطلب أن يعيش الإنسان بين أقرانه بنقاء، وشرف، واعتدال. النوع الأول يمتلك مكانه داخل النفس، أما النوع الثانى فإنه لا ينظم إلا السلوك الخارجى. إننا نسمى النوع الأول بالمملكة الروحية، ونسمى الثانية بالمملكة الدنيوية(١٢).

وباختصار، ينتمى الإنسان إلى كل من الأرض والسماء، أى إلى ما هو دنيوى وما هو أزلى، أى أنه يخضع للقانون الدنيوى ويستقبل الإنجيل الأزلى، أى أنه قادر على العقل والإيمان. إنه حر تمامًا فى المملكة الروحية، وهو أسير تمامًا فى المملكة الدنيوية. إنه عضو فى الكنيسة، أى المجموعة الأزلية للمسيح، ويخضع للسلطة الدنيوية لقضاة وقوانين علمانية. إنه يتعلم المجال الدنيوى عن طريق العقل، والتراث، وسلطة العقل العظيمة فى الماضى، ويتعلم المجال الروحى عن طريق كلمة الله كما هى مسجلة فى الكتاب المقدس.

إن التمييز الواضح بين هذين المجالين من المهام الأولية والمستمرة للاهوت، بيد أنه ليس تمييزًا يسيرًا. فليست المملكتان هما ببساطة الكنيسة والدولة، كما افترض كثير من مفكرى العصور الوسطى. وقد أدى الإخفاق فى التمييز بين هذين المجالين، أو وضع تقسيم خاطئ إلى غموض، وكارثة فى كلا المجالين، كما سنرى بتفصيل أكثر. «إن كل مَنْ يستطيع أن يميز بالتالى بصورة صحيحة بين القانون والكتاب المقدس، دعه يشكر الله، ويعرف أنه الإله الحق»(١٣).

٢- العلاقة بين المملكتين

بينما يجب علينا أن نميز بين المملكتين بوضوح، فإنه يجب علينا أن لا نعتقد أنه لا توجد علاقة بينهما، أو أنهما مستقلتان بعضهما عن بعض تمامًا، وكل مملكة تكتفي بذاتها. مثلما كانت اسكتلندا وإنجلترا متحدتين، بين عامي ١٦٠٣ و١٧٠٧ (إلا في عصر كروميل) في شخص السلطة الملكية، مع الاحتفاظ بحكومتهما المستقلة، فكذلك يكون للمملكة الروحية والمملكة الدنيوية ـ على الرغم من أنهما تتميزان بعضهما عن بعض ـ صاحب السيادة نفسه. فكلتاهما مملكتا الله، وكلتاهما تعبير عن عنايته واهتمامه بالناس. ويمكننا أن نقول بمعنى ما أنهما متكاملتان، على الرغم من أنه يجب أن ننتبه أن نبين ما نعنيه بذلك لكي نتجنب الخلط بأفكار العصور الوسطى التي أنكرها المصلحان ونبذوها. إن الله قد أعطى نعمه الخيرة لكلتيهما عن طريق الأمير، والمبشر، وكل منهما يتوجه إلى السماء بطريقته الخاصة. فالحكومة الروحية تقود إلى حب الله، أما الحكومة الدنيوية فإنها تقودنا إلى أن نخدم جيراننا. بيد أن حب الله وخدمة الأقرباء يرتبطان في النهاية حتى إنه يكون من المستحيل أن نحب الله بدون أن نخدم الأقرباء في الوقت نفسه. إن كلا من القانون والإنجيل، والعقل والإيمان، والدولة والكنيسة، والفلسفة والكتاب المقدس، ضرورية للحياة في هذا العالم. وعلى الرغم مما يبدو في الغالب أنه صراع، وعدم انسجام، فإننا نعرف أن المملكتين تنتميان لبعضهما البعض وتكملان بعضهما بعضًا[١٤].غير أن هذا الاتحاد لا يتحقق تمامًا في إتمام كل الأشياء، عندما تصبح المملكتان مملكة واحدة، ولابد أن يُحافظ بعناية في الوقت نفسه على التمييز، إذا كان يجب تجنب الخلط الخطير. «إنه يجب أن ننظر من ثم إلى هاتين المملكتين باستمرار، كما قسمناهما، كل على حدة. فعندما ننظر إلى المملكة الأولى يجب أن نوقف أذهاننا ولا نسمح لها بأن تفكر في المملكة الثانية»[١٥]. إن الحد بين المملكتين هو تقسيم داخل كل إنسان. وإذا نظرنا إلى الحكومتين بصورة ملائمة، فإننا نجد أنهما تقومان بالدور الأساسي في مقاطعات مختلفة، عن طريق وسائل مختلفة، ومن أجل غايات مختلفة، ولا يمكن أن تثار من ثم مسألة تفوق إحداهما

على الأخرى. فهما تتضافران، ويجب أن تتضافرا، ولكن بطريقة ما بحيث إن فصلهما ومساواتهما فى ظل الله لا يختلطان.

بيد أنه ليس من السهل أن نحافظ على التمييز الملائم؛ لأن «الشيطان لا يتوقف أبدًا عن أن يطبخهما وينقعهما فى بعضهما البعض»[١٦]، لكى يجلب العماء والبلاء إلى الأرض. إنه يفعل عن طريق الغرور البشرى، أو عن طريق المثالية البشرية. فمن جهة تحاول السلطة الدنيوية أن تحكم الكنيسة، وتُملى ما يجب الاعتقاد فيه وتعلمه، أو أن البابا قد يحاول أن يؤكد أن كل سلطة دنيوية تنبع منه «ويريد هذا الشعب أن يكون الإله نفسه، ولا يريد أن يخدمه، أو يظل خاضعًا له»[١٧] كما يقول لوثر. وقد يختلط القانون والإنجيل معًا إما عن طريق «قتل مجموعة من القرويين وسرقتهم» الذين يقوضون السلطة القانونية من حيث إنها كذلك، أو عن طريق البابا الذى «لا يخلط القانون بالإنجيل فحسب، بل يسن قوانين محضة من الإنجيل، من حيث إنها ليست إلا قوانين رسمية فقط. كما أنه يخلط، ويمزج، مسائل سياسية وكنسية معًا؛ وهو خلط شيطانى وجهنمى»[١٨]. وهناك من جهة أخرى مسيحيون مثاليون سذج يحاولون أن يدخلوا الإنجيل إلى ميادين لا يكون فيها إلا القانون ملائمًا، وهم المتحمسون والمتعصبون المتدينون، وبصفة خاصة الذين ينكرون وجوب تعميد الأطفال الذين لا يستطيعون أن يروا يد الله الكريمة فى العالم الدنيوى، ويحاولوا بالتالى أن يدمجوا ما هو دنيوى فيما هو روحى لأسباب محمودة بصورة كبيرة. كما أنهم مخطئون، وهم، وإن كانوا بدون قصد، عملاء لخلط الشيطان:

> *إن الشخص الذى يغامر فى أن يحكم مجموعة بأسرها، أو يحكم العالم، بالإنجيل سيكون أشبه براع يضع ذئابًا، وأسودًا، ونسورًا، وغنمًا معًا فى حظيرة واحدة، ويقول لها «ساعدوا أنفسكم، وكونوا خيرين، ومسالمين فيما بينكم؛ ولأن الحظيرة مفتوحة، فإن هناك وفرة من الغذاء؛ ولا يوجد خوف من الكلاب أو الهراوات». إن الأغنام*

ستحافظ على الأمن، وتتغذى، وتُحكم فى أمان، غير أنها لن تعيش طويلاً (١٩).

عندما يعمل الشيطان عن طريق المغرورين بأنفسهم والسذج، تكون له طريقته:

ينبغى أن يعتنى الشعب، والأساقفة، والبابوية كلهم بالإنجيل، وبالنفوس. غير أنهم مجبرون على أن يحكموا فى مسائل دنيوية بدلاً من ذلك، وأن يشنوا حربًا، ويتعقبوا ثروة مادية، يكونون سعداء فى أن يفعلوها بفطنتهم فى الأمور الدنيوية. كما أنه ينبغى على الملوك الدنيويين أن يعتنوا بإدارتهم الحكومية، غير أنهم مضطرون، بدلاً من ذلك إلى أن يمكثوا فى الكنيسة، ويستمعوا إلى الجمهور، ويكونوا معا، روحانيين. ولذلك فإنهم حتى الآن يخوضون فى مسائل الإنجيل، ويحرمون، متبعين فى ذلك قدوة البابا ما أمر الله به، كأن يخوضوا مثلاً فى القربان المقدس، والحرية المسيحية، والزواج. وتظهر نتائج هذه الفضيلة باستمرار فى اجتماع المجالس الخاصة بالسلطة أيضًا؛ وبالتالى تؤجل المسائل الجوهرية، وتُحذف فى الغالب(٢٠).

ومع ذلك لابد أن يضيف المرء أن لوثر خالف، من حين لآخر، اقتناعه الخاص، كما هى الحال عندما يبرهن على أنه «إذا كان لدى كل شخص إيمان، فإننا لن نحتاج إلى قوانين أكثر»، وبذلك «تحول مذهب الإنجيل فيما يتعلق بالتحرر الروحى إلى النظام المدنى» بصورة غير مشروعة عن طريق ادعاء أن الرجل المؤمن يمكن أن يكون مستقلا تمامًا عن الحكومة الدنيوية فى هذا العالم(٢١).

٢- الكنيسة والدولة(٢٢)

لا تتحد المملكتان بالكنيسة والدولة، غير أن الحكومة السياسية تنتمى تمامًا إلى المجال الدنيوى، ولا توجد إلا «من أجل هذه الحياة العابرة» (٢٣). وبينما قد تظهر للإنسان حاجته إلى الغفران، فإنها لا تستطيع أن تتوسط للتبرئة مثلما تستطيع الكنيسة. وعلى الرغم من ذلك، فإنها مؤسسة ضرورية فى عالم سقط فى الخطيئة،

أوجدها الله من حيث إنها وسيلة لإرادته، وتستمد سلطتها منه بصورة مباشرة، وليس عن طريق البابا، أو الكنيسة، أو الشعب. وبهذا يتفق المصلحان مع النظريات اللابابوية فى العصور الوسطى مثل وكليف Wyclif (*)، ومع مارسليوس وأوكام، إلا من حيث إن هذين المفكرين يتحدثان عن سيادة شعبية. إن للحكومة الدنيوية مقامًا حقيقيا كبيرًا بالنسبة للمصلحين كما هى الحال بالنسبة لغير البابويين فى العصور الوسطى. ويشعر لوثر أنه بتأكيده هذا، يستعيد شيئًا أفقده خلط العصر الوسيط بين المملكتين منذ مدة طويلة، حتى إنه يكتب قائلاً: «ربما أفاخر بأننى منذ عصر الحواريين لم أصف السيف الدنيوى والحكومة الدنيوية بصورة واضحة على الإطلاق، أو أثنى عليهما بصورة كبيرة»(٢٤).

إن لفظ «الكنيسة» غامض إلى حد ما. فقد يُستخدم لكى يشير إلى «الكنيسة المرئية»؛ أعنى المجموعة التى يمكن تمييزها تجريبيا من أشخاص مُعمدين منظمين معًا من أجل العبادة، والتعليم، والصحبة، ويخضعون لسلطات دينية؛ أعنى مجموعة تضم كثيرين ليسوا فى حقيقة الأمر من المصطفين عند الله، وقد نستبعد بعض المصطفين من عضويتها، أعنى مجموعة غير كاملة ويمكن أن تتغير بوضوح. أو قد يشير إلى «الكنيسة اللامرئية أو المستورة»؛ أعنى مجموعة المسيح الدائمة التى لا ينتمى إليها سوى المصطفين، الذين يبرئهم الإيمان، والتى لا يعرف تكوينها الصحيح إلا الله. ولا تتعرض الكنيسة اللامرئية أو المستورة للفساد، وهى مستمرة باقية، وتتحد مع طائفة القديسين. وقد تابع المصلحان وكليف ومارسليوس فى إنكار أنه يجب تصور الكنيسة بوصفها سلطة الكهنة أوالكهانة. فكل المسيحيين ينتمون إلى الطبقة الروحية، والكهانة هى ببساطة وظيفة معينة داخل الكهانة المشتركة لمجموعة المؤمنين كلها(٢٥).

بينما يصر كل من لوثر وكالفن باهتمام شديد على الاستقلال الدائم للكنيسة

(*) وكليف «جون» (١٣٢٠ ـ ١٣٨٤) لاهوتى إنجليزى، يعتبر رائدًا من رواد حركة الإصلاح الدينى، هاجم الكنيسة الكاثولوكية، ودعا رجال الدين إلى التخلى عن ممتلكاتهم وأموالهم، اتهم بالهرقطة (المراجع).

والدولة، فإنه من المهم أن ندرك أنهما يقصدان أشياء مختلفة نسبيا بذلك. ويشدد لوثر، مثل وكليف و«هس» Hus(*) من قبل بصورة كبيرة على عدم إمكان رؤية الكنيسة، ولا يهتم بصورة كبيرة باستقلالها الدنيوى إلا من حيث العلاقة بالمذهب، والتبشير، والقرابين المقدسة. وقد تنظم الحكومة الدنيوية السياسة الخارجية للكنيسة كما يبدو أكثر ملاءمة لها؛ أى أنها قد تفعل كما تشاء بالنسبة لملكية الكنيسة؛ وقد تُعرف السلطات الدنيوية، إذا كانت مسيحية، بأنها «أساقفة» ذات سلطة على الشئون الخارجية للكنيسة المرئية، سوى المسائل الثلاث التى ذكرناها من قبل(٢٦).

ويشدد كالفن من جهة أخرى على «إمكان رؤية» الكنيسة بصورة كبيرة(٢٧). فالصورة الحقيقية لتنظيم الكنيسة بالنسبة له، بالإضافة إلى المذهب الحقيقى لابد أن يوجدا فى الكتاب المقدس الذى يقدم أيضًا توجيهًا إيجابيا للسلوك الخارجى للمسيحيين، إذ إن التحكم فى الأخلاق الخارجية وضبطها لا يمكن أن يتنازل عنه كلية للدولة؛ إذ يجب أن تمارس الكنيسة أيضًا ضبطها، بجزاءاتها الخاصة (بصفة خاصة الحرمان من الكنيسة) على أعضائها، وحتى إذا كانوا حكامًا فى المجال الدنيوى، فإنهم يخضعون بوصفهم مسيحيين لنظام الكنيسة وضبطها. إن الضبط والسلطة السياسية هما عند كالفن الوتران أو «العصبان» الأساسيان للكنيسة، وينتميان إلى ماهية الإيمان. إن كلاً من الكنيسة والدولة تهتمان بالمحافظة على الأخلاق الخارجية، غير أنهما تسيران بطرق مختلفة تلائم طبيعتهما المختلفة (٢٨). إن الضبط والسلطة السياسية عند لوثر هما مسألتان غير مهمتين عندما يكون مجال الخلاص موضع اهتمام.

إننا نرى من ثم أن كلا من لوثر وكالفن يصر على استقلال الكنيسة والدولة، غير أنهما يميزان بين هاتين «السلطتين» فى وجوه مختلفة جدا. إن المنطقة المتنازع عليها تشمل معظم أداء الوظيفة الدنيوية للكنيسة، وبصفة خاصة صورة تنظيم

(*) چون هس (١٣٧٢ ـ ١٤١٥) مصلح دينى من أبناء بوهيميا زعيم الإصلاح الدينى التشيكى، اتهم وحوكم وحكم عليه بالإعدام حرقًا (المراجع).

الكنيسة الخارجى. وعند لوثر لابد أن يوجد توجيه ملزم قليل بالنسبة لحكومة الكنيسة فى الكتاب المقدس، ويريد أن يقبل كثيرًا مما هو تقليدى، أو يبدو نافعًا وملائمًا للغرض فى الظروف. أما عند كالفن، فإن سلطة الكنيسة لابد أن تطابق الكتاب المقدس، ويجب ألا يُسمح للتراث ولا للحكومة الدنيوية أن تكون لهما سلطة فى هذه المسألة. وبالتالى إذا تم التنازل عن هذه المنطقة المتنازع عليها للدولة، كما تم عن طريق لوثر، فإنه يصبح من الصعب إلى حد كبير أن تحافظ الكنيسة على استقلالها الذاتى الخاص على الإطلاق، حتى بداخل ما يعرف لوثر أنه المجال الملائم للكنيسة. وإذا مُنحت للكنيسة، كما حدث عن طريق كالفن، فإن الكنيسة تحث باستمرار على أن تمد مجال «الضبط» على نحو يؤكد تفوقها، وسلطتها، على الدولة.

لقد رفض المصلحان هذين الإغرائين من الناحية النظرية، إن لم يكن من الناحية العملية باستمرار. وعلى الرغم من أنهم يختلفان فى تحديد المجالين، فإنهما يتفقان على أنهما منفصلان، ويجب ألا يختلطا. بيد أن ذلك لا يعنى أن الكنيسة والدولة تندمجان معًا. إذ إن وجود إحداهما وتدعيمه يساعد الأخرى فى عملها الملائم. كتب كالفن عنوانًا لفصل عن الحكومة المدنية فى الطبعة الأولى من كتابه «**نظم**..» يقول «إن النظام المدنى ضرورى لوجود الكنيسة»، ووجود الكنيسة الخالصة من جهة أخرى مفيد للدولة؛ لأن «الجميع اعترفوا بأنه لا يمكن تأسيس دولة بنجاح إذا لم يكن الورع والتقوى عنايتها الأولى»(٢٩). إن الكنيسة والدولة تشبهان توأم أبو قراط، عندما يمرض أحدهما، يمرض الآخر أيضًا، ولا يمكن أن يكونا بصحة جيدة إلا معًا(٣٠).

وربما نمتلئ ببعض التفاصيل عن التعاون والتضافر بين الكنيسة والدولة عن طريق النظر إلى الوظائف التى ينسبها لوثر وكالفن إلى السلطتين الروحية والدنيوية كل على حدة. إن الحكومة الدنيوية لا تهتم ببساطة عند لوثر وكالفن بالمحافظة على الحياة الاجتماعية والأخلاق الخارجية فحسب، بل تهتم أيضًا بمسئولية المحافظة على

العبادة الصحيحة وخدمة الله. ومن حق الدولة، وهى مجبرة بالفعل إن كان الأمر ضروريا، أن تطهر الكنيسة وتصلحها وفقًا لكلمة الله، أى أن تستعيد لها صورة الكنيسة الحقيقية، ويجب أن نتذكر أن جزءاً جوهريا منها هو استقلال الكنيسة. وتمييزها، عن السلطة الدنيوية، وربما يبدو ذلك إنكاراً لفضل الكنيسة والدولة، غير أنه يجب أن نلاحظ مسألتين: الأولى هى أن تدخل السلطة الدنيوية فى المجال الملائم للكنيسة (أيا كانت حدود هذا المجال) هو فعل طارئ، وليس خاصية منتظمة، والثانية: ليس من حق السلطة الدنيوية سوى أن تتدخل لكى تستعيد للكنيسة مسيحية العهد الجديد. إن «الأمير الذهبى» ملزم بأن يستعيد للكنيسة الصورة والوظيفة التى تمتلكها فى الكتاب المقدس، وإلا فإن تدخله لا يكون مشروعًا تمامًا. إن العلاقة الملائمة والعادية بين الكنيسة والدولة هى علاقة تدعيم متبادل، وتشجيع بين ندين متساويين.

الدولة لها بالتالى وظيفة مزدوجة، إذ إن لها واجبات تجاه المجتمع المدنى، وتجاه الكنيسة. وينظر كل من لوثر، وكالفن إلى الحكومة على أنها أساسًا «حاجز ضد الخطيئة»، أو «علاج للرذائل». ويتردد لوثر إلى حد ما، من حيث إنه لاهوتى، فى أن يقول الكثير عن كيف يمكن للدولة أن تردع الشر إلا بألفاظ أكثر عمومية، أما كالفن فإنه لا يتردد فى أن يدخل فى تفصيل ملحوظ، إذ يقول: إن الحكومة الدنيوية توجد «لكى تكيف سلوكنا لمجتمع بشرى، لكى تشكل عاداتنا وفق العدالة المدنية، لكى تجعل بيننا مودة وألفة، لكى تحافظ على السلام العام والأمان»(٣١). إنها يجب أن تعتنى بالفقراء وتهتم بهم، ويجب أن تشيد مدارس، وتدفع الأجر للمدرسين، ويجب أن تهتم بالجامعات، وغيرها(٣٢).

وبالنسبة للكنيسة المرئية يجب على الدولة أن تقدم تدعيمًا ماديا للقساوسة، وعبادة الجماعة المسيحية؛ أى أنها يجب أن «ترعى العبادة الخارجية لله وتحافظ عليها، وتدافع عن المذهب الصحيح وحالة الكنيسة». إنها يجب أن تنتبه فلا «تنشر الوثنية، والتجديف ضد اسم الله، ولا وشاية ضد حقيقته، ولا إساءات أخرى ضد

الدين، ولا تتفشى بين الناس.. وباختصار قد توجد هذه الصورة العامة من الدين بين الناس»(٣٣). لكن ليس للدولة سلطة تعسفية، أو حق لأن تقرر ما هو «المذهب الصحيح»، أو الكنيسة الصحيحة. ويجب عليها في هذه المسائل أن تلتزم بالتعليم الواضح الجلى لكلمة الله، لكن حتى إذا كان تعليم الكتاب المقدس ليس غامضًا كما يعتقد كالفن، فمن الصعب أن نبرهن على أنه نجح على المستوى العملى فى المحافظة على تميز الكنيسة والدولة بوضوح بناء على مقدماته كما ينبغى.

من الصعب أن نفصل بوضوح مجال الكنيسة والدولة، ولم يتفق لوثر وكالفن كما رأينا فى هذه المسألة. ومع ذلك فإنهما قيدا الكنيسة بإمعان أكثر مما كان نموذج العصور الوسطى، وفعلا ذلك استنادًا إلى أنه ما يمكن أن تكون الكنيسة كنيسة فقط، وللدولة المنزلة والسلطة اللتان تكونان لها بحق، وليس لهما علاقة بمذهب «السيفين»، أو بأى نوع من نظرية قيصر والبابا. إنه لا يمكن أن يكون هناك سوى سيف واحد، وينتمى إلى الحكومة الدنيوية وحدها. وتنكر الحكومة الروحية طبيعتها الخاصة إذا اغتصبت الوظيفة الملائمة للحكومة الدنيوية، والعكس صحيح أيضًا. إن الكنيسة والدولة تكونان معًا بمعنى عميق وحدة واحدة، من حيث إنهما تعبيران عن سيادة الله، غير أنه لمن الخطأ الفادح أن نحاول أن ندرك هذه الوحدة بصورة مبتسرة. صحيح أن الكنيسة والدولة تشتركان معًا، ولكن من حيث إنهما فقط خادمتان لله «منفصلتان ولكنهما متساويتان».

٤ - اللاهوت والسياسة

يجب أن يتقيد اللاهوت والتعليم الدنيوى مثل الكنيسة والدولة بمجالهما الصحيح. وبالتالى ليس اللاهوت، أو الفلسفة، ملك العلوم، ولكن كلا منهما «ملكة» داخل حدود ميدانهما الخاص. لا يستطيع اللاهوتى أن يدعى أنه حجة فى كل شىء؛ ويجب عليه أن يعرف مقدرته بوصفها محدودة. يسأل لوثر: «لماذا يجب على أن أعلم خياطًا كيف يصنع بدلة؟». «فهو نفسه يعرف ذلك. وأنا لا أخبره سوى أن يقوم بعمله جيدًا بطريقة مسيحية. والشىء نفسه يصدق على الأمير. فأنا لا أخبره سوى أن يسلك بوصفه مسيحيا»(٣٤).

يهتم اللاهوت بمسائل الإيمان، وسلطته هى الكتاب المقدس الذى ليس على الإطلاق كتابًا سياسيا (أكثر مما يكون كتاب خياط). «يجب ألا نبحث فى الكتابات البابوية عن عرض مميز لهذه المسائل، فموضوعها لا يكون سلطة مدنية، بل يؤسس المملكة الروحية للمسيح»(٣٥).

ومع ذلك فإنه يجب على اللاهوتى أن يخبر السياسى «أنه يجب أن يسلك بوصفه مسيحيا» وأن لدى الكتاب المقدس الشىء الكثير الذى يقوله عن سلوك الحكام. ولم يكن لدى لوثر وكالفن تردد كبير فى أن ينصحا الحكام ويوجها اللوم إليهم، بألفاظ أكثر صراحة فى الغالب. ويبدو أن التحديد الذى يضعانه على اللاهوت هو الآتى: لا يستطيع اللاهوت أن يقدم توجيهًا محكمًا من خلال كل إشكالات الحياة السياسية، ولا يستطيع أن يقدم تخطيطًا صحيحًا بصورة كلية للمجتمع المثالى، وليس لدى اللاهوتى من حيث هو كذلك مؤهل خاص لممارسة السلطة السياسية. فهذه المسائل لا يمكن أن تكون سوى مسائل هامشية للاهوت. إن اللاهوت لا يستطيع أن ينحى فن أو علم السياسة. ولا تستطيع الفلسفة السياسية أن يستغرقها اللاهوت أكثر مما تستطيع أن تستغرق الكنيسة الدولة. ومع ذلك لابد أن يكون هناك شىء من الحوار، على الأقل للتأكيد على أن الفلسفة السياسية واللاهوت لا يجاوزان حدودهما الخاصة. فلا ينبغى للفلسفة السياسية أن تفترض على الإطلاق أنها تستطيع أن «تنفذ إلى مملكة الله السماوية»، ولا يفترض اللاهوت قدرته على أن يحكم مملكة هذا العالم.

إذا كان التوجيه السياسى الذى يُستقبل من اللاهوت، والكتاب المقدس محدودًا بالضرورة ولا يكفى، فإلى من نتجه للتوجيه والإرشاد؟ لقد قيل لنا أن النشاط السياسى يقوم على العقل وليس على الوحى. وكما يقول لوثر:

« لقد جعل الله الحكومة الدنيوية خاضعة للعقل؛ لأنه لا ينبغى أن يكون لها سلطة شرعية على رفاهية النفوس، أو الأشياء ذات القيمة الدائمة، بل لها سلطة على الخيرات الجسدية والزمنية فقط، التى

وضعها الله تحت هيمنة الإنسان. ولهذا السبب، لا تجد شيئًا فى الإنجيل يُتعلم عما يجب المحافظة عليه، وتنظيمه، سوى ما يدعو الإنجيل الناس إلى احترامه وعدم معارضته. ولذلك يستطيع الوثنيون أن يتحدثوا عن هذه المسائل ويعلموها بصورة حسنة جدا، كما فعلوا. وإنصافًا للحق، لقد كانوا أكثر مهارة من المسيحيين فى هذه المسائل.. ومنْ يرد أن يتعلم ويصبح حكيمًا فى الحكومة الدنيوية، دعه يقرأ كتب الوثنيين وكتاباتهم (٣٦).

إذا أردنا توجيهًا فى مجال السياسة يجب علينا ألا نتجه كثيرًا إلى الكتاب المقدس، كما نتجه إلى التجربة، والعقل الذى يعمم فيها، والتاريخ المقدس والدنيوى، والتراث، والفلسفة. لقد أصبح أرسطو الذى وصفه لوثر بأنه «هذا الوثنى الملعون، والمعجب بنفسه، والخسيس» عندما ننظر إلى تأثيره على اللاهوت(٣٧)، حجة أكثر شهرة حينما تكون إحدى مسائل السياسة محل الخلاف.

«إننى مقتنع بأن الله أعطى، وحافظ على الكتب الوثنية مثل كتب الشعراء والمؤرخين من أمثال: هوميروس، وديموستين، وشيشرون، وليفى، ومن جاءوا بعدهم من المشرعين القدماء الرائعين.. حتى إن الوثنيين والملاحدة قد يكون لهم أيضًا رسلهم، وأنبياؤهم، ولاهوتهم، أو مبشروهم بحكومتهم الدنيوية... وهكذا فإن لديهم هوميروس، وأرسطو، وشيشرون، وأولبيان(*) وآخرين، مثلما يكون لشعب الله «موسى»، وإيليا، وأشعياء، وآخرون؛ ومثلما يكون لديهم أباطرتهم، وملوكهم، وأمراؤهم، مثل ألكسندر، وأغسطس، وغيرهما، فإن لشعب الله أباطرة وملوكًا وأمراء مثل داود وسليمان(٣٨).

بيد أن القدرة على الحكم بصورة جيدة ليست ببساطة نتيجة دراسة الكتب الصحيحة والنماذج الصحيحة. إذ إن العقل والحكم السياسى ليسا منتشرين بين

(*) توفى أولبيان عام ٢٨٨ ، وهو أحد فقهاء القانون الرومانى (المراجع).

الناس بصورة متساوية. إن الحكم صنعة متخصصة تحتاج إلى مواهب فائقة؛ لأنها ليست ببساطة مسألة اتباع قواعد ومبادئ. إن قلة قليلة جدا هي المجددون السياسيون الأصليون، أي هم الأبطال الحقيقيون؛ لأن السياسي الوسط مجبر ببساطة على أن يلفق ويرفي، ويساعد نفسه بقوانين الأبطال، وأقوالهم، ونماذجهم، كما هي مسجلة في الكتب[٣٩].

جـ ما هو الإنسان؟

١- الفساد ...

الإنسان كما رأينا من قبل هو موجود ساقط في الخطيئة ولأنه خُلق أصلاً، على صورة الله، فإنه يتمرد على خالقه، ولقد شوه السقوط في الخطيئة هذه الصورة تمامًا، وغير كل تعرف عليها. وقد أصبح الإنسان، مخلوق الله الذي قدر عليه أن يستمتع بالصحبة الدائمة مع خالقه، بعيدًا وغريبًا. وحيثما يكون هناك نظام، فإن هناك بالتالي فوضى وحيثما يكون هناك انسجام، فإن هناك بالتالي نزاعًا وخصامًا. ولأن الإنسان الساقط في الخطيئة ينتمي إلى مملكتين، فإنه يمكن تتبع النتائج الضارة للفساد والخطيئة في هاتين المملكتين، وليس في إحداهما.

ولأن المصلحين يتمسكان بوجهات النظر هذه، فإنهما يرتابان بحق في «الظلام العظيم للفلاسفة الذين يبحثون عن بناء في حالة خراب، ويلائمون ترتيبًا في حالة فوضى»[٤٠]. إذ لا تستطيع نظرية عن الطبيعة البشرية تُستمد من ملاحظة تجريبية أن تعطينا سوى صورة زائفة تمامًا، تقوم من حيث هي كذلك على الإنسان الساقط في الخطيئة الذي «لا يمتلك بطبيعته (الفاسدة) قاعدة صحيحة، ولا يمتلك إرادة خيرة»[٤١]. ولن تكون نظرية عقلية قبلية عن الطبيعة البشرية في حالة أفضل؛ لأنها تنشغل بفساد العقل البشري وقصوره. إن الذهن والملاحظة يستطيعان أن يخبرانا عن كثير من الوقائع المفيدة والمسلية، بيد أنهما لا يستطيعان تمامًا أن يشيدا لاهوتا صحيحًا. فهما لا يستطيعان بذاتهما أن يخبرانا بشيء عن قيمة تخص أصل الإنسان ومصيره. إنهما يستطيعان أن يصفا «الخراب»، ويعلمانا كيف نصلحه

(وهذه وظيفة مفيدة ومهمة)، لكن الوحى وحده هو الذى يستطيع أن يصف الصرح الكامل المتقن، ويراقب الاستعادة.

لكن ماذا نعنى عندما نقول إن الذهن فاسد؟ يخالف كالفن الفلاسفة الذين، كما يقول:

«*يرون بوجه عام أن الذهن يقطن فى العقل وهو أشبه بمصباح، يلقى الضوء على نصائحه، وهو أشبه بملكة تحكم الإرادة، أعنى أنه يشع ضوءًا إلهيًا حتى إنه يمكن استشارته بالنسبة لما هو أفضل وأحسن، ويهب نشاطًا وحيوية حتى يستطيع أن يأمر بصورة كاملة، والحس على العكس كئيب، وقصير النظر، يتذلل بين موضوعات دنيا، ولا يرتفع أبدًا إلى رؤية حقيقية؛ أى أن الشهوة عندما تطيع الذهن، ولا تسمح لنفسها بأن تخضع للحس، فإنها تحمل على دراسة الفضيلة، وتتمسك بمسار مستقيم، وتتحول إلى إرادة، لكن عندما يستعبدها الحس، فإنها تفسد، حتى إنها تئول إلى جشع وطمع*(٤٢).

ولابد أن يُرفض هذا الموقف لسببين يقومان إلى حد كبير على الصورة المفصلة للحرمان البشرى الذى تميزه التجربة المسيحية. فمن ناحية على الرغم من أن الذهن كثيرًا ما يكون سليمًا فى الأقوال العامة، فإنه يفسد ويضل بخبث ومراوغة عن طريق الزهو والأنانية فى النصيحة الخاصة التى يقدمها، ومن ناحية أخرى، ثمة نزاع مستمر بين الذهن والإرادة فى الإنسان الساقط فى الخطيئة: «فالخير الذى أريده لا أفعله، فى حين أن الشر الذى لا أرغبه أفعله»(*) إن الذهن يستعبد الإرادة ويعاديها؛ لأن الذهن يهدف إلى ما هو أسمى، غير أنه سرعان ما ينحرف إلى الحقارة والعبث. وبعد أن يرفض كالفن بالتالى «العقيدة العامة التى تقول إن الإنسان ليس فاسدًا إلا فى الجانب المحسوس من طبيعته، وأن الذهن يظل صحيحًا سويا، وتكون الإرادة

(*) عبارة القديس بولس فى رسالته إلى أهل رومية « لأنى لستُ أفعل الصالح الذى أريده، بل الشر الذى لست أريده فإياه أفعل»، الإصحاح السابع: ١٤ ـ ١٩ (المراجع).

فاسدة»(٤٣)، فإنه يعود إلى نظرية الكتاب المقدس وتعاليم القديس أوغسطين.

ومع ذلك «فإن اتهام العقل بالعمى الدائم حتى إننا لا نترك له ذكاء من أى وصف أيا كان، فإن ذلك أمر لا تعافه كلمة الله فحسب، بل تعافه أيضًا الخبرة العامة»(٤٤). وينبغى ألا نعتمد على الذهن فى اللاهوت، فهو مرشد غير كاف فى مجال الخلاص، ففى مسائل كهذه فإنه «يفشل قبل أن يصل إلى هدفه، ويسقط فى الحال فى العبث»(٤٥)، على الرغم من أن له مكانته الملائمة، وينتج نتائج مهمة عندما يهتم «بموضوعات دنيا»؛ أعنى مسائل المجال الدنيوى. ومن أمثلة هذه المسائل، كما يرى كالفن «مسائل السياسة والاقتصاد، وكل الفنون الآلية، والدراسات الحرة»(٤٦).

ويصل كالفن بالتالى إلى زعم مدهش إلى حد ما وهو «لما كان الإنسان هو بطبيعته حيوان اجتماعى، فإنه يتخلص من الغريزة الطبيعية لكى يعزز المجتمع ويحافظ عليه، ونرى بالتالى أن عقول كل الناس لديها انطباعات عن النظام المدنى، والأمانة»(٤٧). ويبدو أن كالفن يبرهن بهذا على أن الغرائز الاجتماعية هى إحدى بقايا صورة الله، أى الطبيعة الحقيقية للإنسان التى بقيت له. ولا يعنى فساد الإنسان الكلى أمام عرش الله أن الله قد أخذ منه كل مصادر الحياة فى المملكة الدنيوية. ومع ذلك فإن الإنسان الساقط فى الخطيئة لا يمكن الاعتماد عليه فى أن يستخدم على الوجه الصحيح حتى مقياس الذهن والغرائز الاجتماعية التى بقيت له.

٢- الإكراه..

لأن الإنسان اغترب عن الله، وأصبح عدوا له، فإنه يحتاج إلى كبح إذا أُريد للحياة أن تكون ممكنة فى هذا العالم. إن الزهو والاهتمام بالذات اللذين فصلا الإنسان عن الله هما فى الوقت نفسه جذور النزاع، والعداوة، والاغتراب، بين الناس. ومتى كان ذهن الإنسان، وضميره، وإرادته فى انسجام، فإن التربية، والتنوير سيكونان كافيين، ولن تكون ثمة حاجة إلى الإكراه. لكن لأن الإنسان الساقط فى الخطيئة لا يعرف سوى النذر القليل عن الله، أو العدالة، أو الخير، ولأنه يرفض حتى

أن يتبع الضوء الذى يبقى له، فلابد أن يكون الكبح هو الأساس الضرورى للحياة الاجتماعية. إن كل الناس حتى الأشخاص المبرئين مخطئون ولابد أن يُجبروا على الطاعة فى المملكة الدنيوية. فالطاعة للسلطة كما رأينا بتفصيل ما خيرة فى ذاتها، وهى الأساس الوحيد الذى قد تقوم عليه الحياة السياسية والاجتماعية الراسخة. إن الإنسان لا يحتاج إلى حكومة فى براءته الأصلية، لكن الإنسان الساقط فى الخطيئة لابد أن يُسخر، ويُجبر على امتثال خارجى للقواعد الضرورية للحياة الاجتماعية؛ لأنه «إذا لم يُحكم، فإنه يتفوق فى الشراسة والوحشية على كل الحيوانات المتوحشة»(٤٨). إن الإكراه هو فى الوقت نفسه ردع للخطيئة، وتذكرة مستمرة بالطبيعة الإلهية للقانون الأخلاقى، والوسيلة التى يزود بها الله برحمته بالنعمة العظيمة الخاصة بالحياة الاجتماعية السلمية.

د - السلطة وحدودها

١- الدولة بوصفها خادمًا لله:

لقد جاهد لوثر وكالفن فى جبهات ثلاث عندما حاولا أن يحددا الحكومة الدنيوية ويصفاها. فمن جهة لابد أن يعارضا المتعصبين مثل الذين لا يؤمنون بعماد الأطفال الذين ينكرون أن ليس ثمة مكان للحكومة المدنية على الإطلاق، والذين يحررون المسيحيين من أى التزامات أيا كانت نحو السلطة الدنيوية. ومن جهة ثانية لابد أن يدحضا مزاعم البابوية فى استغراق السلطة الدنيوية فى الكنيسة. وأخيراً لابد أن يصدا مزاعم أولئك الحكام الذين «جعلهم الله القادر مجانين. إنهم يعتقدون بالفعل أن لديهم السلطة لأن يفعلوا وأن يأمروا رعاياهم بأن يفعلوا ما يشاءون... إنهم يضعون أنفسهم، بتطاول وغرور فى مكان الله، يتحكمون فى وعى الناس وإيمانهم، ويضعون الروح القدس للتعليم والدراسة تبعًا لأذهانهم المختلة»(٤٩).

يبرهن كالفن ولوثر من الناحية النظرية، ضد وجهة النظر التى لا تؤمن بتعميد الأطفال على ضرورة الحكومة المدنية كما رأينا. أما ضد البابا، فإنه يجب عليهما أن

يبرهنا على الاستقلال الذاتي فى ظل إله المدينة. ويجب عليهما، ضد الأمراء المتطاولين المغرورين أن يبينا الاستقلال الذاتي فى ظل إله الكنيسة.

لقد رأينا من قبل شيئًا من حجج المصلحين على ضرورة الحكومة الدنيوية، وحدودها، واستقلالها. إن سيادة الله في العالم كلية. وضرورة الحكومة الدنيوية ملازمة للضرورة التى تقول إن إرادة الله لابد أن تُلاحظ بين الناس المخطئين؛ إذ إن حدودها تُعرف عن طريق واقعة تقول إن السلطة السياسية سلطة **مفوضة**، أى أنها تخضع لسيادة الله، وتعتمد عليها، وينشأ استقلالها الذاتي الدنيوى من اعتمادها المباشر على إرادة الله. وباختصار تنبع كل سلطة سياسية من الله، ويجب أن تخدمه: «فليست ثمة سلطة سوى سلطة الله لأن السلطات الموجودة يحددها الله ويعينها... إنه [أي الحاكم] ممثل لله». (رومية 13:1,4).(*). «إنه يجب علينا أن نشرع بحزم القانون الدنيوى، والسيف، حتى إنه قد لايشك المرء فى أنه يكون فى العالم عن طريق إرادة الله، وطقوسه» (٥٠). إن أصل الحكومة الدنيوية يكمن فى إرادة الله الرحيمة فى حماية الإنسان من النتائج الكاملة لعصيانه، ولا يكمن فى حاجة بشرية. إن سلطاتها هى سلطة مفوضة من الله وليست من الشعب. ليس ثمة مجال فى فكر لوثر وكالفن لأى نوع من العقد الاجتماعى، أو فكرة السيادة الشعبية. إذ إن الحكومة الدنيوية هى أمر من الله من أجل تقدم الناس ورفاهيتهم فى عالم ساقط فى الخطيئة. ولابد أن لا نتصور على الإطلاق فى ظل أى ظرف على أنها «اختراع بشرى للحكومة»، أو أنها تقوم بأية طريقة على الرضا والإجماع. إنها يجب أن تكون مسئولة عن استخدام سلطتها باستمرار أمام الله، وليس أمام الشعب على الإطلاق(٥١).

إن الدولة هى من ثم «خادمة لله وعاملة له» على الأرض. فهى أقيمت هناك

(*) عبارةالقديس بولس « لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة لأنه ليس سلطان إلا من الله، والسلاطين الكائنة هى مرتبة من الله ..» الرسالة إلى أهل رومية الإصحاح الثالث عشر: ١ - ٤ (المراجع).

لكى تعبر عن رعاية الله للناس، ومعاقبة الأشرار(*)، وحماية الأخيار، ومن أجل خير الكنيسة(٥٢). وليس الإكراه والردع فى ذاتهما الغايتين النهائيتين للحكومة الدنيوية. فالحكومة موجودة لكى تجعل الاقتراب من «الحياة الخيرة» ممكنًا بالنسبة للإنسان، تلك الحياة التى تكون ممكنة فى عالم ساقط فى الخطيئة. وربما نقول إنها تخدم الإنسان، غير أنه يكون مضللًا إلى حد كبير أن نقول إنها خادمة للإنسان. إنها تستحق كل تقدير واحترام من وجهة نظر الإنسان؛ لأنها «تكون إلى جانب وظيفة الوعظ والتبشير الخادم الأعلى لله، والوظيفة المفيدة بصورة كبيرة على الأرض»(٥٣). وقد توصف بأنها إلهية؛ لأن الحكام يوصفون أحيانًا فى الكتاب المقدس بأنهم «آلهة»، كما يفترض كل من لوثر وكالفن (e.g., in Pslam 82)(**)..

٢- أشكال الحكومة:

تقع مسألة الصورة والبناء التى تفترضها الحكومة الدنيوية من حيث إنها خادمة الله على الحدود الدقيقة بين اللاهوت والفلسفة السياسية، وأظهر كل من كالفن ولوثر علامات على عدم الارتياح عندما شعرا بأنهما مجبران على أن يتحدثا فى هذا الموضوع. ويتضح أن استبصارات لاهوتية وإنجيلية معينة مناسبة وضرورية لمعالجة هذه المسألة، بيد أنه يتضح أيضًا أن معايير أخرى ما عدا الكتب المقدسة مؤثرة وفعالة، بصورة ملائمة أيضًا. ويصبح وضوح التقسيم بين إنكار المصلحين لجدارتهما من حيث إنهما لاهوتيان فى هذا الميدان، واقتناعهما الواضح، بأن لديهما مساهمة لا يمكن الاستغناء عنها يقومان بها فى المناقشة.

لقد شغلت كالفن بوجه خاص مشروعية أفضل شكل للحكومة. فالسلطات التى نعيش فى ظلها هى خادمة لله، يحددها هو، وهذا يجعل إثارة السؤال عن حقها تطاولاً وجرأة. وتبرهن الواقعة التى تقول إنها ثلاث سلطات على أن الله هو الذى

(*) قارن رسالة بولس إلى أهل رومية «الحاكم المستبد لا يحمل السيف عبثًا، إذ هو خادم الله: منتقم للغضب من الذى يفعل الشر» الإصحاح الثالث عشر: ٥ (المراجع).

(**) جاء فى المزمور رقم ٨٢ «أنا قلت أنكم الألهة، وبنو العلى كلكم، لكن مثل الناس تموتون .. إلخ» ٨٢ : ٦ ـ ٧ (المراجع).

قلدها المنصب، ولذلك تستحق الاحترام والطاعة. إن إثارة أسئلة مجردة عن الحق غير ملائمة تمامًا بالنسبة للمواطن الخاص. وينظر المذهب التجريبى الماهر عند كلا المصلحين بوضوح عندما يشكان فى قيمة التأمل العقلى فى هذه المسألة. وتتوقف الإجابة على الظروف. وعلى الرغم من أن الحكومة من حيث إنها كذلك خير لا يمكن الاستغناء عنه، فإن الأشكال المتعددة للحكومة تمتلك بداخلها إمكانات كثيرة للخير والشر حتى إنه من المستحيل أن نقول بحق ما هى الصورة الأفضل.

إن هذا الموضوع هو بحق موضوع هامشى بالنسبة للمصلحين. فالحكومة ضرورية إلى حد ما بالنسبة للحياة الاجتماعية، وتستطيع الحكومة الخيرة أن تجلب نعمًا دنيوية كثيرة للناس. غير أنه حتى الأكثر قسوة وعنفًا من الطغاة الوثنيين ليست لديهم القوة لأن يطفئوا شعلة الإيمان(٥٤). وعلى الرغم من ذلك يتجاوز كلا المصلحين تقديم النصيحة للحكام فيما يخص كيف يسلكون بوصفهم مسيحيين، وتقديم استبصارات لاهوتية تمت بصلة بمشكلة ما هى أفضل أشكال الدولة. إنهما يتوقفان عن بناء دولة مثالية؛ لأنهما، من جهة، لا يريان ذلك وظيفة لاهوتية ـ أى وظيفة المواطن الخاص ـ ولأنهما من جهة أخرى، يشكان فى أن هذا المشروع جرىء ومتطاول، ويميل إلى تمجيد للدولة فى ذاتها، ويغفل وظيفتها المؤقتة والمحدودة. إن نظرية عناد الإنسان هى المساهمة الرئيسية للاهوت فى هذا الميدان، وتفعل بوصفها رادعًا لأى نوع من اليوتوبيا. غير أن النتائج التفصيلية التى يستنتجها لوثر وكالفن من هذا المبدأ مختلفة بصورة جذرية.

يرى لوثر أن فساد الطبيعة البشرية يتجسد بصورة كبيرة لا محالة فى الجماعة، ومن ثم فهو حجة قوية لصالح الحكم الملكى:

> *لو كان لابد لنا من معاناة الألم، فخير لنا أن نعانيه على يد الحكام أفضل من أن نعانيه على يد رعاياهم، ذلك لأن الرعاع لا يعرفون الاعتدال ولا يعرفون أحدًا. إن كل فرد من الرعاع يثير من الألم أكثر مما يثيره خمسة من الطغاة، ولهذا كان من الأفضل أن نعانى الألم من*

الطاغية أو من الحاكم المستبد بصفة عامة عن أن نعانيه من عدد لا حصر له من الطغاة الرعاع(٥٥).

ولا يميز لوثر بالفعل بين الديمقراطية وحكم الرعاع الذى ينظر إليه على أنه سلب لكل حكومة منظمة. إن الرعاع لا يمكن أن يكونوا على الإطلاق مسيحيين أو عقلاء بحق. فالإيمان، والعدالة، والعقل قد تنتمى إلى الأفراد، ولكنها لا تنتمى على الإطلاق إلى الرعاع الذين يميلون إلى التطرف فى كل شىء. إن الملكية تقر بإمكان الحكم عن طريق أمير مسيحى عادل، وعاقل، ولكن حتى الطغيان، والهمجية غير العاقلة لأمير سيئ لا يمكن أن تكون سيئة مثل حكم الرعاع. إن احترام السلطة الدنيوية، وطاعتها مطلب ضرورى للحياة الاجتماعية المستتبة، غير أنه لا يمكن أن يبقى فى مناخ الديمقراطية. إن الملكية هى الصورة المثالية للحكومة، ولكنها ليست بالضرورة ملكية مطلقة؛ لأن لوثر لم يتردد فى أن يضع حدوداً أخلاقية ودينية على ممارسة السلطة السياسية، وكان على استعداد تام لأن يسلم بقيمة الرقابات الدستورية على الملك بناء على نموذج مجلس النواب الملكى تجاه الإمبراطور(٥٦).

أما كالفن، فإنه يستمد من مبدأ فساد الإنسان نتيجته الأولى وهى أنه يجب أن يُحكم الحكام؛ أو بمعنى آخر يجب أن يكون هناك نظام من «الضوابط والتوازنات» وبالتالى فإنه عندما يسلم بأن كل صور الحكومة تمتلك ضعفًا، وتتعرض للانحراف، فإنه يحبذ بقوة نوعًا من الحكم الأرستقراطى، سواء أكان يقوم على امتياز شعبى أم لا، لأنه «بسبب رذائل أو عيوب الناس يكون من الأكثر أمانًا واعتدالاً عندما تحمل الكثرة الحكم حتى إنها قد تقاوم، وتعلم، وتعاتب باستمرار بعضها بعضًا، وإذا مال أى واحد إلى أن يتجاوز حده، فإن الآخرين يكونون مراقبين، وسادة يردعون إفراطه»(٥٧). ولا ينظر كالفن إلى الضوابط والتوازنات فى ممارسة السلطة السياسية التى تعمل داخل الحكومة على أنها إنقاص من سيادة الله على الإطلاق؛ لأنها بالفعل رادع مستمر ودائم على الميل الملازم للحكام نحو التطاول على الله، والطغيان على الناس.

إن الحرية والدستور الجمهوري خيران عظيمان. بيد أنهما هبتان من الله، وقد لا نحتاج إليهما، ونشرع في الحصول عليهما من أنفسنا. إن المسيحي يجب ألا يكون ثوريا يوتوبيا. ويقدر كالفن الانتخاب الشعبي مع حماية ضد التطرف. فالانتخاب خاصية للكنيسة المنظمة بصورة ملائمة، وهو أيضًا ميزة عظيمة، ومسئولية عندما يمتد إلى مجال الحكومة المدنية. غير أن كالفن لا يعشق الديمقراطية، وهو لا يهتم كثيرًا بفكرة السيادة الشعبية. ولا يمكن للانتخاب الذي يجري في الكنيسة بصورة ملائمة أن يكون أكثر من دعوة إلهية قبلية لفرد ما من الكهنة، أما العملية الانتخابية في الدولة فهي أشبه بالمعرفة البسيطة التي يقلد بها الله شخصًا مناسبًا فيضعه في مركز ما. إن السلطة والقوة تنبعان من الله وليس من المنتخبين، ويستحق القاضي الذي يُنتخب طاعة واحترامًا لا يقلان عن طاعة واحترام صاحب السيادة بالوراثة(٥٨). إن الحرية والحق في انتخاب الحكام هما أمران جيدان، لكنهما ليسا ذوي أهمية قصوى؛ إذ ليس يهم كما يذكرنا كالفن «حالتك بين الناس، ولا في ظل أية قوانين تعيش طالما أنه لا يوجد فيها مملكة المسيح على الإطلاق»(٥٩).

٢- «لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة»

لأن السلطة السياسية خادمة لله ومرتبة منه، فإننا بطاعتنا لها إنما نطيع الله نفسه: «ينبغي على الناس أن يطيعوا الحاكم من حيث إنهم موظفوه، ويخضعوا له بكل خوف، وتبجيل تمامًا كما يطيعوا الله نفسه ويخضعوا له»(٦٠). وحتى القاضي السيئ، والطاغية يجب طاعتهما. لأن حق الطاعة للأمير ليس مشروطًا بتحقيقه واجباته تجاه رعاياه كما هي الحال عند «أوكام» و «مارسليوس»، ولا يعتمد على وقوفه أمام الله الذي يكون وكيله، كما هي الحال عند وكليف. إننا لا ندين لحكامنا بالطاعة فحسب، بل ندين لهم أيضًا بالصلوات، ونقدنا الصريح إذا كان ذلك ضروريا(٦١). وقد أُرسي واجب الطاعة هذا بوضوح في الكتاب المقدس كما هي الحال في رسالة بولس إلى أهل رومية ١٣: «لتخضع كل نفس للسلاطين الفائقة .. حتى إن من يقاوم السلطان يقاوم ترتيب الله، والمقاومون سيأخذون لأنفسهم

دينونة .. لذلك يلزم أن يُخضع له ليس بسبب الغضب فقط بل أيضًا بسبب الضمير».

يُرى أمر الله هذا الواضح والصريح الذى يُعبر عنه فى الكتاب المقدس بوصفه فى ذاته أساسًا كافيًا تمامًا للالتزام بالطاعة. بيد أن لوثر وكالفن يذكران أسبابًا تابعة كثيرة لكى يبينا أن إرادة الله تتفق هنا مع خير الإنسان. فليست هناك حكومة يمكن أن تكون سيئة تمامًا، وأى حكومة مهما كانت فاسدة، فإنها أفضل من عدم وجود حكومة على الإطلاق: «إن صورة الحكومة المدنية، مهما يكن فيها من نقص وفساد فهى ملكية والفساد فيها أفضل باستمرار من عدم وجود سلطة ملكية»(٦٢). وتمامًا كما أن سوء تصرف أحد الزوجين فى أية حالة لا يبرر اضطراب نظام الزواج، فكذلك لا يبرر سوء تصرف الأمير التمرد والعصيان الذى يُفسر بأنه هجوم على الحكومة من حيث هى كذلك. ومن جهة ثانية يلقى كل شعب الحكومة التى يستحقها لأن الحاكم الجيد يعبر عن لطف الله وكرمه، أما الحاكم الطاغية فإنه يعبر عن عقابه ولعنته. ويجب علينا أن نعترف بالجميل للحكومة الجيدة، لكن لا يستطيع أى طغيان أن يعبر عن حكم أعظم مما تستحق خطايانا. ومن جهة ثالثة:

> *إن معاناة الخطأ لا يحطم نفس الإنسان، كلا، لأنه يطورها وينميها، على الرغم من أنه يسبب خسارة للجسم والملكية، ولكن فعل الخطأ (مثل المقاومة) هو الذى يحطم النفس، على الرغم من أنه يكسب كل ثروة العالم.. لأن السلطة الدنيوية لا يمكن أن تضر لأنها ليست لها علاقة بالوعظ والإيمان والوصايا الثلاث الأولى(٦٣).*
>
> *إن طاعة الحاكم الجائر قد تكون محنة يجب علينا أن نتحملها فى هذا العالم. ودفع الشر بالشر هو بالنسبة للمواطن الخاص عصيان لله، وإلحاق الضرر بنفسه هو. وتتضمن المقاومة الاغتصاب غير المسموح به لسلطة الله فى الحكم، وتتضمن استنكارًا، وهى من ثم غير مشروعة (قارن: sec. F2-3 below). وأخيرًا، يكمن الأساس الضرورى لحياة اجتماعية راسخة فى الطاعة. ولا يخجل لوثر بأن يشير حتى إلى*

التتار، والفرس كنماذج تبين كيف أن العادة الراسخة تساهم فى تكوين مجتمعات قوية وصحية.

بيد أنه على الرغم من كل ذلك، فإن المسيحى يستطيع أن يسخر أمام الطاغية حتى على الرغم من أنه يطيعه، لأننا «نعلم أنه إن نُقض بيت خيمتنا الأرضى، فلنا فى السموات بناء من الله أبدى غير مصنوع بيد» (كورنثوس ٢، ٥:١)، أو كما يعبر لوثر عن ذلك فى أحد أناشيده حيث يقول:

كلمة الله لا تتوانى لحظة، لمهارتها وقوتها الشاملة، لكن لها مسارها رغمًا عن جهنم،

«فقد كتبها بأصبعه».

وعلى الرغم من أن الثروة، والمجد، والأولاد، والزوجة تشغل حياتى،

فإن منفعتها قليلة

فهذه الأشياء ستفنى كلها

وتظل مدينة الله(٦٤).

٤- ينبغى أن نطيع الله أكثر من الناس:

يجب ألا تفهم نظرية المصلحين عن الطاعة ببساطة على أنها شرح وعرض لرسالة بولس لأهل «رومية ١٣»: فلكى نوازن الأشياء ونتجنب تشويه شهادة الكتاب المقدس يجب علينا أن نعير اهتمامًا لآيات أيضًا مثل كلمات بطرس أمام المجتمع: «ينبغى أن يُطاع الله أكثر من الناس» (أعمال الرسل ٥: ٢٩). ومسألة متى لا نطيع، أو يجب أن لا نطيع «السلطات العليا» مسألة مهمة، لأن عصيان السلطة المنصبة ليست مسألة هينة كما رأينا. ولا يمكن أن يُترك القرار لحكم الفرد المتقلب أو الأنانى. وليس الظلم، والطغيان، والاضطهاد مبررات فى ذاتها للعصيان. وليس من حقنا أن نعصى؛ لأن الطاعة تسبب المعاناة لنا. ومع ذلك «فإننا نخضع للأشخاص الذين يحكموننا، ولكن باسم الله فقط. وإذا أمرونا بأى شىء ضده، فإننا لا نعير له أدنى اهتمام»(٦٥). إنه ليس لنا الحق فى أن نخالف الأمر الواضح لله لكى نطيع الناس.

وعندما نتدبر مضامين هذا الموقف، من المهم أن لا ننسى التمييز بين المملكتين. فالقاضى الذى يرفض أن يحكم على مجرم على أساس أن المسيح يقول: «لا تدينوا لكى لا تدانوا»، لا يطيع الله أكثر من الناس؛ لأنه ببساطة يخلط بين الإنجيل والقانون. إنه يكون فى حقيقة الأمر، عاصيًا لقانون الله الخاص بالحب الذى يُعبر عنه بالصورة الملائمة لموقفه. غير أن لوثر يقدم مثالين محددين من الظروف التى يُسمح فيها بالعصيان وعدم الطاعة. الأول: عندما يُطلب منا أن نقترف فعلاً من أفعال الظلم الواضح ضد الآخرين:

«وهكذا، إذا رغب أمير فى أن يذهب إلى الحرب، وسببه ليس صائبًا بصورة جلية، فإنه يجب علينا أن لا نتبعه، ولا نساعده على الإطلاق لأن الله أمر بأننا يجب علينا أن لا نقتل جارنا، أو نظلمه. وبالمثل إذا أمرنا بأن نشهد زورًا، أو نسرق، أو نكذب، أو نخون، وما شابه ذلك. هنا يجب علينا أن نتخلى عن الثروات، والمجد، والجسم، والحياة، حتى تبقى أوامر الله»(٦٦).

يجب علينا أن نتحمل الظلم بدون شكوى، ولكن بشرط ألا نكون شركاء فيه، والمعيار الذى يجب أن يُطبق لتحديد ما هو عدل هو القانون الإلهى والطبيعى المعروض بصورة أفضل فى الكتاب المقدس، ويُطبق على حالات فردية عن طريق العقل والضمير. أما الحالة الثانية للعصيان الذى يمكن تبريره فهى عندما تخرج السلطات الدنيوية عن مجالها الدائم، وتجرؤ على فرض مسائل خاصة بالإيمان والعبادة تناقض كلمة الله، وتزعم بالتالى أنها «تتحكم فى ضمير الإنسان وإيمانه، وتطرح الروح القدس للتعليم وفقًا لأذهانها المختلة»[٦٧]. وفى مثل هذه الحالة «يجب علينا أن لا نعيرها أدنى اهتمام». كما أنه يجب أن نلاحظ أن معيار العصيان الذى يمكن تبريره ليس ببساطة الضمير الفردى الشخصى، والمشاعر الورعة. لأنه لا يجب الوثوق بالضمير الفردى الشخص والمشاعر الورعة ما لم تكن مغروسة فى كلمة الله.

لكن بينما يكون العصيان مسموحًا، وملزمًا بالفعل في هذه المواقف، فإن المقاومة العنيفة لا تكون كذلك على الإطلاق. إذ إن المقاومة بالسيف تعنى الخلط بين المملكتين على افتراض أن المجال الروحي يمكن أن يفترض بصورة لها ما يبررها، السيف الذى لا ينتمى بصورة ملائمة إلا إلى المملكة الدنيوية. وعند غياب أى نظرية عن العقد الاجتماعي، والسيادة الشعبية، أو الحكومة عن طريق القبول والرضا، لا يكون هناك أساس للرعايا لأن يحاولوا أن يغيروا الحكومات عن طريق العنف والقوة. إن أوامر الحاكم الدنيوى التى تخالف بوضوح كلمة الله غير مشروعة في ذاتها، ولكن حتى ارتباط هذه الأفعال لا يحطم سلطة الحكومة من حيث هى كذلك، ويبرر التمرد، أو حتى تهديد القوة، كما يشير كالفن باتساق وبصورة قاطعة في خطاباته إلى البروتستانت الفرنسيين المضطهدين. إن العصيان يشير إلى أوامر معينة؛ أما المقاومة فإنها تهدف إلى الإطاحة بالسلطة.

إذن ما الذى يجب على المسيحى أن يفعله عندما تواجهه حكومة تحاول باستمرار أن تجبره على أن يعصى كلمة الله، وتضطهده بسبب وساوسه؟ هناك ثلاثة إمكانات متاحة له. **الأولى**: إذا احتوى العصيان على معاناة كبيرة، فمن الممكن أن يهاجر إلى دولة أقل طغيانًا، متبعًا وصية متى ١٠: ٢٣ وهى «ومتى طردوكم فى هذه المدينة، فاهربوا إلى الأخرى». **والثانية**: إذا لم تكن الهجرة مستحبة، أو مستحيلة، فإنه يجب على المرء أن يعانى ببساطة، ويرفض أن يطيع الأوامر غير المشروعة، وأن يعصى الله عن طريق مقاومة السلطة الدنيوية بعنف وقوة. **والثالثة**: يترك كل من لوثر وكالفن منفذًا صغيرًا مفتوحًا يبدو أنه يقدم تبريرًا مشروطًا للمقاومة فى ظروف معينة محددة بصورة واضحة. وقد كان لوثر على الأقل فى نهاية حياته على استعداد لأن يسلم بأن القانون الوضعى الجليل يجعل تصور مقاومة الإمبراطور من جهة الأمراء الناخبين فى عدد من الحالات أمرًا ممكنًا. ويثبت كالفن المسألة نفسها بصورة أكبر، حيث يقول:

إذا كان هناك واحد من القضاة المنتخبين اليوم قد عُين لكى يخفف من

تطرف الأمراء (مثل أعضاء المجلس المنتخب فى إسبرطة الذين حثوا فى وقت ما على معارضة ملوك إسبرطة، أو أنصار العوام فى روما القديمة الذين حثوا على معارضة قناصلة روما أو الأساليب التى استخدمتها المعارضة فى المجلس التشريعى فى أثينا، وربما تكون السلطة نفسها التى تستخدمها طبقات الشعب الثلاث اليوم فى كل ميدان عندما تتقابل بوصفها جمعية من أشخاص مرموقين)، فإننى بالتالى أبعد مما أكون عن منعهم من أن يتحملوا بمقدرتهم الرسمية التطرف القاسى للأمراء، حتى إنهم إذا تواطأوا بعجز مع ظلم الأمراء، والتغرير بالمواطنين الأكثر وضاعة، فإننى أعلن لهم أنهم مذنبون بالنقض الإجرامى للإيمان لأنهم خانوا حرية الشعب بغدر التى يعرفون أنهم هم أنفس حماة معينون من قبل الله»(٦٨).

يجب أن تفهم هذه الفقرة القصيرة التى يُقصد أن يكون لها نتائج حتمية ومهمة فى التطور الأخير لتفكير كالفن السياسى، نقول يجب أن تفهم هذه الفقرة بوضوح. إن القضاة الثانويين هم جزء من الحكومة المدنية، لكنهم حتى إذا كانوا منتخبين، فإنهم ليسوا بأى معنى ممثلين للسيادة الشعبية. إذ إن سلطتهم مثل سلطة الأمير تأتى من الله، والإخفاق فى استخدامها لغرضها المنشود وهو حماية الصالح العام، حتى عندما يتضمن ذلك مقاومة الملك هو عصيان لله، ويستدعى حكمه. ولم يُسأل السائل عما إذا كان من حق الشعب بوجه عام أن يدعم القضاة التابعين عن طريق القوة ضد الملك. إذ يجد كالفن أن هذا سؤال خبيث جدا حتى إننا لا نجيب عنه. ولابد أن يتذكر أولئك الذين يعانون بصبر فى ظل طاغية جائر أن الله هو الذى يقضى فى أمره، وأنه لا يستطيع أن يفلت من عقاب الله. وسنبين فى القسم (هـ) كيف يتم التعبير عن هذا الحكم.

٥- التسامح

من المستحيل أن نكتشف فى كتابات لوثر منظوراً متسقًا لمسألة التسامح

والحرية الدينية. وحتى إذا قلنا بصورة لها ما يبررها أن تفكيره تطور بوجه عام من تسامح معقول مع الانشقاق فى فترته الأولى إلى تأييد شديد للاضطهاد فى الجزء الأخير من حياته، فإنه لايزال محفوفًا بالتناقضات، ومن المستحيل تفسير أغلبية أقواله فى هذه القضية بوصفها ليست أكثر من استجابات مندفعة وطائشة لمواقف معينة(٦٩).

ينكر لوثر حق البابوات فى أن يضطهدوه، ويبتهج فى الوقت نفسه فى كونه مضطهدًا، من حيث إن ذلك علامة ضرورية للكنيسة الحقيقية: «إننى لم أفزع؛ لأن كثيرًا من العظماء يضطهدوننى ويكرهوننى، ولكنى بالأحرى أشعر بأننى قوى، ولدى ما يواسينى؛ لأن المضطهدين والذين يكرهون مخطئون بوجه عام فى كل الكتب المقدسة، إن الغالبية تدعم الكذب باستمرار، بينما الأقلية تدعم الحقيقة باستمرار»(٧٠). ومع ذلك فإنه فيما بعد عندما كانت الغالبية وراءه، نبذ هذا المبدأ ولم يتردد فى أن يناصر اضطهاد الأفراد المنشقين بألفاظ أكثر قوة وعنفًا، مثل: كارل شتات Carlstadt ومونتسر Munzer، أو مجموعات مثل الفلاحين المتمردين، والمنكرين تعميد الأطفال، واليهود. لقد تحدث كثيرًا فى الفترة الأولى عن الحاجة إلى ترك الكلمة حرة فى أن تحقق عملها الخاص، وعن عدم إمكان الإيمان المفروض، وبناء على هذا ناصر التسامح العام مقتنعًا بأن الحقيقة هى التى ستنتصر. لقد اعتقد أن التسامح مع الهرطقة يمكن أن يشحذ الإيمان ويقويه بدلاً من أن يضعفه: «لقد كتبت الروح أن اليبوسيين Jebusites والكنعانيين سيتركون فى أرض الميعاد لكى يعطوا الإسرائيليين تدريبًا فى الحرب.... ويشير ذلك إلى الهرطقة»(٧١). ويمتد التسامح حتى إلى اليهود(٧٢).

لقد تصلب موقفه من اليهود، والكاثوليك، والطوائف المنشقة بسرعة، وتبريراته للاضطهاد متنوعة، ومتناقضة فى الغالب. ويؤكد فى كتابه «**رسالة فى الأعمال الخيرة**»(١٥٢٠) أن الأمير مثال للشعب؛ لأن الجمهور البسيط يؤمن كما يؤمن هو. ولذلك، من واجبه أن يؤمن بالديانة الصحيحة ويدعمها، وليست لديه

سلطة لأن يقر ماذا عساها أن تكون الديانة الصحيحة[٧٣]. ويناقش فى مؤلفه «**شرح على المزمور** ٨٦»-(عام ١٥٣٠) أن الهراطقة ينبغى اضطهادهم، وينتهى إلى أن السلطة الدنيوية تعاقب أولئك الذين ينكرون على أسس دينية مكانة الحكومة المدنية وسلطتها، كما تعاقب أولئك الذين ينكرون النظريات الموجودة بوضوح فى الكتاب المقدس، وتقبلها المسيحية؛ لأن ذلك تجديف. وبالنسبة للنزاع بين أنصار لوثر، والكاثوليك فإن لوثر يدعو الحاكم الدنيوى إلى أن يحكم بينهم على أساس الكتاب المقدس، ويدعو الحزب الذى ليس له كتاب مقدس إلى أن يلتزم الصمت فحسب[٧٤]. غير أن لوثر أكثر شمولًا إلى حد بعيد فى الغالب، وفتاك فى مطالبته بعقوبة خصومه. فهو يتحدث أحيانًا عن عقوبة الموت بالنسبة للبابوات، وأولئك الذي ينكرون تعميد الأطفال، ويعتقد، فى بعض الأحيان أن العقوبة تكفى. لكن على أية حال لابد أن يدعم سيف القاضى المدنى الكلمة. وقد تُستبعد بعض أقوال لوثر من حيث إنها صنوف من المغالاة البلاغية، لكن سيكون من الصعب أن نبرهن على أنه فى هذه المسألة لم يخلق «غموضًا خبيثًا» بين المملكتين اللتين ميز بينهما بوضوح فى موضع آخر.

إن موقف كالفن أكثر ثباتًا ورسوخًا من موقف لوثر. إن من واجب القاضى المسيحى أن يتخذ إجراءات قضائية ضد الهرطقة حتى إذا لم تكن متمردة بصورة علنية، أو كافرة. فالقاضى هو نائب الله، أو وكيل، ولابد بالتالى أن يحافظ على مجد الله بكل ما فى سلطته وقوته. لأن الهرطقة هى فى ذاتها إساءة ضد المجتمع المسيحى، وهى من حيث إنها هجوم مباشر على مجد الله، أقبح من الإساءة السيئة التى يرتكبها أحد الأشخاص ضد شخص آخر. إن إخماد الهرطقة لا يتطلبها القانون الطبيعى فحسب (من حيث إنها محاولة لتقويض المجتمع)، والقانون الرومانى (بصفة خاصة بمعايير ضد أتباع دونات، والمانويين متضمنة فى قانون جوستنيان)، بل هى مطلب خاص، أيضًا للكتاب المقدس؛ لأن «الله بين أن النبى الكاذب يجب أن يرجم بالحجارة بدون رحمة. إنه يجب علينا أن نسحق تحت أرجلنا كل مشاعر الطبيعة عندما يكون الأمر متعلقًا بمجده»[٧٥].

لا يستمد كل من كالفن ولوثر من اضطهاد القديسين على أيدى الحكام الذين لا يؤمنون بالله النتيجة التى تقول إنه يجب على الأمير المؤمن بالله أن يتسامح مع كل أشكال الآراء. وليس هناك فى رأيهما أى أثر للنسبية أو عدم الاكتراث اللذين يكونان فى الغالب أساسًا للتسامح. وليست نظريتهما عن المملكتين طريقة أخرى لتأكيد التصور الحديث عن فصل الكنيسة والدولة. إن الحقيقة معروفة، وحفظها ضد هجمات المذهب الشكى هى مسألة حياة أو موت، لابد أن تهتم بها الكنيسة والدولة، كل منهما بطريقتها الخاصة. وليست هناك تسوية ممكنة عندما تتعرض الحقيقة للخطر.

هـ- القانون

عرف لوثر وكالفن ثلاثة أنواع من القانون هى: القانون الإلهى المعطى مباشرة عن طريق الله فى الوحى، والقانون الطبيعى المتاح لكل الناس والمفروض عليهم، والقانون الوضعى والذى تسنه وتفرضه السلطة الدنيوية الملائمة كما ينبغى.وسنقوم بمناقشة كل نوع من هذه الأنواع على حدة.

١- قانون الله

القانون الإلهى أزلى، لا يتغير، ومطلق. وهو المعيار الأسمى والموضوعى، يُحكم بواسطته على كل الأفعال البشرية، يُعبر عنه باختصار فى الوصايا العشر، ويُعرض بالتفصيل فى موضع آخر من الكتاب المقدس. ويرى لوثر أن الله قدم هذا القانون لغرضين (يعرفان من الناحية الاصطلاحية بأنهما استخدامات القانون)، ويضيف كالفن إليهما غرضًا ثالثًا. فمن جهة لأنه يكشف عن استقامة الله، وانشغاله بالإنسان، فإنه يدين الخطيئة، ويشير إلى الحاجة إلى الغفران. إن القانون «بمعناه اللاهوتى» هذا يفعِّل من حيث إنه نوع من المرآة يبين لكل شخص كما يكون بالفعل فى فساده وفسقه، ويستأصل أنواع الفهم الذاتى الزائفة التى تقوم على الزهو والاعتداد بالذات. ومن جهة ثانية يخدم القانون فى أنه يكبح المخطئين من الشر

العلنى، ويحصل على «الاستقامة المفروضة الضرورية لخير المجتمع». ومن جهة ثالثة، (وهنا يفترض كالفن ولوثر) «أنه أفضل وسيلة، بالنسبة للمؤمنين لمساعدتهم يوميا على أن يتعلموا بصدق أكبر ويقين أكبر ماذا عساها أن تكون إرادة الله التى يطمحون فى أن يتبعوها، ويثبت لهم هذه المعرفة»(٧٦).

هل تُعدِ كل الأوامر المشروعة التى توجد فى الكتاب المقدس قانونًا إلهيا مفروضًا على الإنسان؟ يميز لوثر وكالفن مثل بعض المفكرين المسيحيين الآخرين ولكن خلافًا لمنشقين معينين متطرفين، بين قانون إلهى أزلى، وقانون مفروض مؤقتًا. ولا يتردد لوثر وكالفن فى الإعلان بأنه وجد أن القانون الرسمى، ومعظم التشريع الاقتصادى والاجتماعى المفصل فى العهد القديم ينتميان إلى المقولة السابقة، وبالتالى لابد من إهمالهما وتركهما. فقد ألغى عمل المسيح (كما تبرهن الرسالة إلى العبرانيين) القانون الرسمى والشعائرى، ولسنا ملزمين بأن نحاول أن نوجد دولة إسرائيل القديمة، أو قانونها القديم مرة ثانية فى الأزمنة الحديثة. فتلك مسائل مفيدة بالتأكيد من حيث إنها نماذج لترتيبات اجتماعية وسياسية ملائمة لله، غير أنها مشروطة بالزمان والبيئة، ولا يمكن تطبيقها الآن ببساطة. إن لدينا هنا مثالاً خاصا من نظام اجتماعى، واقتصادى قد نتعلم منه الكثير، ولكن لا يُقصد منه أن يُنسخ بحقارة وخسة. إنه يجب أن يُنظر إليه، مع كثير من بقية الكتاب المقدس، على أنه نوع من الشرح على الوصايا العشر. وقد يوجد توجيه عام فى هذه المسائل مثل العلاقة بين الكنيسة والدولة فى العهد القديم، والعهد الجديد، وبهذا المعنى يكون الكتاب المقدس مصدر «النظم القديمة» التى يجب أن تُستعاد. وبالنسبة للصورة الخارجية للكنيسة، على حين يجد لوثر أن بنية كنيسة العهد الجديد مرتبطة بالزمان على الأقل فى جزء كبير، فإن كالفن ينظر إلى الكنيسة الرسولية على أنها توصف فى الكتاب المقدس بأنها نموذج مفصل من الصورة الحقيقية للكنيسة. ويتضح أنه فى هذه المسائل تنطبق المعايير الخارجية على الكتاب المقدس لكى تقرر ما هو ملزم مؤقتًا، وما هو مطلق.

يرفض كلا المصلحين بالتأكـيد أى تصور «ذى معيارين» للقـانون مثل التصور الذى أصبح مقبـولًا فى الكنيسة فى العصور الوسطى: «ليست هناك قواعـد متعددة للحـياة، ولكن هناك قـاعدة واحـدة دائمة وثابتـة»(٧٧). إن كل الناس يحـثون على الكمال، وكل الناس يخـضعون لحكم القـانون. لقـد اسـتبعد الـتمييـز القديم بين القوانين التى تُفرض على كل الناس، أو على المسيحيين، واستبعدت وصايا الكمال التى توجـه «المتـديـنين»، وأقـوياء الروح. إن الدعـوة إلى الكمـال تكـمن فى قلب القانون، بيـد أن السحاب قـد غيم عليهـا بمرور الزمن، عن طريق سوء فهم للتـبرئة التى افتـرضت أن الخلاص ممكن فـحسب عن طريق طاعـة سلسلة من التنظيـمات الخارجيـة. ومن ثم، نُظر إلى المسيح على أنه أفضل عارض ومفـسر للقانون الإلهى لأنه «أعاده إلى استقامته عن طريق المحافظة عليـه، وتنقيته عندما أصبح غامضًا عن طريق الزيف، ودنسته خـميرة المرائين والزنادقة»(٧٨). غير أن تأكـيد وحدة القانون وكليته لا يعـنى إنكار أن الالتزامات الجزئية تـختلف وتتنوع من جهة الوظيـفة. لقد نشأ خلط فى الغـالب من محاولة تعمـيم المعايير التى لا تكون مـلائمة، فى حقيـقة الأمر إلا فى ممارسة وظيفة معينة فى المجتـمع. إن الالتزامات نفسها المعينة لا تفرض على الإنسان فى كل قدراته الخاصة، والمتنوعة. وقد يُطلب من شخص ما من حيث إنه سياسى أو منفذ أن يؤدى أفعالًا خاطئة وغير ملائمة بالنسبة له، يؤديها بوصفه أبًا أو مواطنًا خاصا. إن التعاليـم الأخلاقية ليـسوع تعالج بوجه عام أخلاقًا خاصة، ولا يُراد أن تُطبق خلاقًا لذلك. غيـر أن المعايير الوظيفية المتنوعـة التى تعبر عن قانون الله لا تتناقض إلا ظاهريا؛ لأن عاطفة الحب هى «ملكة وسـيدة» كل القوانين، ولابد أن تُختبر كل القوانين فى مواقف معينة عن طريق قاعدة الإحسان، لأن هذا هو لب كل قانون صحيح.

إن القانون الإلـهى دعوة إلى الكمـال والإيمان بالله، غير أن الكـمال لا يمكن أن يتحقق تمامًـا عن طريق الشخص الواقع فى الخطيئة، ولابد أن يشيـر القانون بالتالى إلى شىء وراءه؛ لابد أن يشـير إلى الغـفران، والتكفـير عن الخطايا الموجـودين فى الكتاب المقدس.

٢- قانون الطبيعة:

يتحـد القانون الطبـيعى عند كل من لوثر وكـالفن فى النهاية بالقـانون الإلهى، وخلافًـا للإكوينى ومعـظم الإسكولائيين، لا يتحدث المصلـحان على الإطلاق عن القانون الـطبيعى من حـيث إنه يكتمل، أو يصـبح كامـلاً عن طريق قانون «مـفارق للطبـيعة». فليس هـناك سوى قـانون واحـد، حتى لـو نُظر إليه من وجـهات نظر متنوعة. فالقانون له «استخـدام روحى» (أى الإقرار بالخطيئة، والاتجاه نحو الكتاب المقـدس)، وله «استـخـدام مدنى» (أى ردع سـوء الأخـلاق العـام)، كمـا أن هناك استـخدامًا ثالثًا عند كـالفن من بين الاستخـدامات المنقذة، ولكن القانون نفـسه هو باستمرار واحد، ولا يتغير.

بيد أن عـلاقة القانون الإلهى، وقـانون الطبيعـة كما نعـرفه ليست عـلاقة هوية بسيطة. ومن المهم أن نلاحظ أن لفـظ «طبيعة» يعنى فى هذا السـياق طبيعـة الإنسان المنظمة، وغيـر الفاسدة، والعالم قبل الوقوع فى الخطيـئة. وإذا نظرنا إلى الأمر نظرة موضـوعيـة، فإن قـانون الطبيـعة هو قانون الله، أى الـقانون المطلق، واللامـشروط، والمفروض على كل الناس. وخلافًا لقـانون الله الموحى به الذى أُعطى لشعب معين، فإن قـانون الطبيعة يمكـن معرفتـه من حيث المبدأ عن طريق كل الناس. إنه القـاعدة الحقـيقـية، والأزلية لـلاستقـامة التى قُـدمت لأناس كل الأمم، وكل الأزمنة، والتى تشكل حـيــاتهم بصــورة تلائم إرادة الله(٧٩). لأنه على الرغـم من أن الأمميين لم يستـقبلوا قـانون موسى المكتوب، فـإنهم استـقبلوا القانون الروحـى المفروض على الجـمـيع؛ أى على كل مـن اليـهــود والأمميين، والذى يكون الجــميع مـلزمين به أيضًا(٨٠).

لكن لأن الفـساد لا يمتـد إلى إرادة الإنسان فـحـسب، بل إلى عقله وضـميـره أيضًا، فـإن فهمه للـقانون الطبيعى يكـون ضعيفًـا واهنًا. وبالتالى ثمة فـرق، وحتى صراع فى بعض الأحـيان بين القانون الإلهى والقـانون الطبيعى من حـيث إنه يُفهم ويُفسـر عن طريق الإنسان الذى يقع فى الخطيـئة. إن الخطيـئة والفسـاد يظهران فى

محاولات الإنسان المستمرة أن يراجع قانون الطبيعة ويعدله، لكى يجعله أقل تناقضًا مع رغباته، وإرادته التى تقع فى الخطيئة. إن الخطيئة تجعل فهمه لقانون الطبيعة غامضًا، ومظلمًا، حتى إن القانون الإلهى ينكشف ليزيل صنوف التملص التى تدخل عن طريق طبيعة الإنسان التى تقع فى الخطيئة.

ويصدق ذلك على كل من «ألواح» القانون. بالنسبة للوحة الأولى يعلم معيار القانون الطبيعى المتاح للإنسان الذى يقع فى الخطيئة أنه ينبغى عليه أن يعبد الله ويخدمه، ولكن ما يتضمنه ذلك، أى كيف يخدم الله، ومنْ هو الإله الصحيح لا يستطيع أن يجده الآن إلا فى القانون الإلهى الموحى به. أما بالنسبة للوحة الثانية فإن المثال الجيد للطريقة التى يمد بها القانون الإلهى القانون الطبيعى الزائف، أو العاجز، ويوضحه، وينقيه، تقدمه مسألة الطاعة:

> «*يظن كل شخص ذى فهم أنه من المحال الخضوع لهيمنة جائرة وطغيانية، إذا افترضنا أنه لا يمكن الإطاحة بها على الإطلاق، وليس هناك سوى رأى واحد يسود بين الناس، وهو أن دور العقل الخسيس والحقير أن يتحملها بصبر، أما دور العقل ذى الهمة والحيوية فهو أن يثور عليها. حقًا إن الفلاسفة لا ينظرون إلى الانتقام من صنوف الضرر على أنه رذيلة. بيد أن الله الذى يدين تلك الروح المتعجرفة، يفرض على شعبه ذلك الصبر الذى تظن البشرية أنه أمر شائن*»(٨١).

لقد أفسد الزهو القانون الطبيعى الذاتى حتى إن القانون الإلهى الذى ينتشر بصورة موثوق بها أصبح الوسيلة الضرورية لاستعادة القانون الموضوعى والمطلق.

كيف يُكتشف قانون الطبيعة، ويُطبق فى مواقف معينة؟ القانون ليس فطريا فى الإنسان من حيث إنه كذلك، بل هو معيار خارجى موضوعى وضعه الله، ويمكن اكتشافه على الأقل فى بعض الوجوه عن طريق استخدام العقل، أو عن طريق

العقل والضمير معًا كما يرى كالفن. ربما يكون بعض الناس أكثر معقولية من الآخرين، غير أن مهمة اكتشاف القانون الطبيعي ليست مهمة بسيطة على الإطلاق. إذ إن اكتشافه يتطلب تفكيرًا دقيقًا، ونظرًا في كل القضايا؛ لأن الجوهرة النبيلة التى تُسمى بالقانون والعقل شيء نادر بين الناس»[٨٢].

٣- قانون الدولة

من أغراض قانون الدولة أن يحافظ على التطابق الخارجى مع الأخلاق، والنظام الضرورى للحياة الاجتماعية. وهو يرتبط، وهذا حق بالقانون الطبيعى ـ الإلهى، لكنه لا يُستنبط منه بصورة مباشرة. إن القانون الطبيعى ـ الإلهى يضع إن صحَّ التعبير الحدود التى بداخلها يُعطى اللعب الحر للسياسى لكى يحدد هذه القوانين من حيث إنها قد تبدو ملائمة على هدى الظروف والضرورات السياسية. ولابد أن ينتج العقل – أى العقل الذى يقع فى الخطيئة ـ هذا التشريع من حيث إنه الشروط التى تبدو ضرورية ومطلوبة بدون أن تناقض قانون الله. «غير أنه إذا كان صحيحًا أن كل أمة تشعر بأنها حرة فى أن تسن القوانين التى تحكم عليها بأنها نافعة ومفيدة، فإن هذه القوانين لاتزال، باستمرار، تُختبر عن طريق قانون الحب، حتى إنه بينما تختلف فى الشكل، فإنها لابد أن تسير على المبدأ نفسه»[٨٣].

لابد من طاعة القانون الوضعى حتى عندما لا يكون كاملاً بصراحة ووضوح، إلا فى مواقف قصوى مثل المواقف التى ناقشناها فى القسم الرابع، وبينما يدافع لوثر عن الالتزام بالطاعة هذا، فإنه يزدرى بشهامة القانون الوضعى المحض، فهو «قانون مريض» فى مقابل «القانون الصحى» للطبيعة. إن صرامته التى لا مفر منها تجعل القانون المدنى غير كاف:

> *«إن ما يتم بقوة الطبيعة ينجح بسهولة جدا دون أى قانون (وضعى)؛ لأنه يبطل، فى الحقيقة، كل القوانين. لكن إذا أخطأت الطبيعة، ولابد أن تتم الأشياء وفقًا لقوانين، فإن ذلك بمثابة تسول، وترقيع؛ ولا*

يتحقق شيء أكثر مما هو ملازم للطبيعة المريضة. إنه كما لو كنا نضع قاعدة عامة تقول إنه ينبغي على المرء أن يأكل، في الوجبة رغيفين ويحتسي كوبًا صغيرًا من النبيذ. وإذا جلس شخص صحيح الجسم على المائدة، فإنه ربما يأكل أربعة أرغفة أو ستة، ويحتسي دورقًا، أو اثنين من النبيذ؛ وهكذا فإنه يحتاج إلى أكثر مما يشترط القانون. لكن إذا جلس شخص مريض على المائدة، فإنه يأكل نصف رغيف، ويحتسي ثلاث ملاعق من النبيذ. وهكذا فإنه لا يلاحظ من هذا القانون سوى ما تسمح به حالته المريضة، أو أنه يموت إذا لاحظ هذا القانون»(٨٤).

إن صنع القانون مهمة محتالة وغير مرضية، وقليل جدا هم الأشخاص الذين لديهم استعداد بصورة كافية لأن يشرِّعوا، ولذلك «فإن المرء هنا لابد أن يرأب الصدع، ويرفع ويساعد نفسه بقوانين الأبطال، وأقوالهم، ونماذجهم كما هي مسجلة في الكتب. وبالتالي يجب علينا أن نستمر في أن نكون تلاميذ لهؤلاء الأساتذة البكم الذين نسميهم بالكتب. ومع ذلك، فإننا لا نفعل على الإطلاق بما هو مكتوب هناك؛ فنحن نزحف نحوه، ونميل إليه كما نزحف ونميل إلى مقعد، أو إلى عصا»(٨٥).

وينجم عن هذا أن التشريع حرفة متخصصة وماهرة ليس للاهوتي من حيث هو كذلك جدارة خاصة بتفصيلاتها. ويفضي هذا المبدأ مع رفض المصلحين للقانون الكنسي، إلى نتائج جذرية عند لوثر:

«ما هو الإجراء الملائم بالنسبة لنا هذه الأيام في مسألة الزواج والطلاق؟ لقد قلت إن ذلك يجب أن يُترك للمحامين، ويخضع للحكومة الدنيوية. لأن الزواج هو بالأحرى شيء دنيوي وخارجي له صلة بالزوجة، والأولاد، والمنزل، ومسائل أخرى تنتمي إلى مجال

الحكومة، تخضع كلها للعقل (سفر التكوين:٢٨). ولذلك يجب علينا ألا نتحرش بما تقرره الحكومة والأشخاص الحكماء، ويفرضونه على أساس القوانين، وأساس العقل. إن المسيح لا يعمل هنا (متى ٥، ٣١-٣٢) من حيث إنه محام أو حاكم، أي أنه لا يضع، أو يفرض، أي تنظيم للسلوك الخارجي(٨٦).

هـ - السياسة من حيث إنها رسالة

١- الإنسان ودعوته

لكل الناس نوعان من الدعوة من الله. فمن جهة كل الناس على الرغم من أنهم مخطئون مدعوون إلى الخلاص؛ إلى مملكة الله الأزلية. وبالنسبة للخلاص كل الناس متساوون، وكلهم يحتاجون على حد سواء إلى غفران الله الحر. لكن بالنسبة للحياة في هذا العالم، فإن المساواة تختفي، ويحل محلها الترتيب، والمنزلة، ويجد الناس أنفسهم في «مواضع» أو «مهن» متنوعة يُطالبون فيها أن يخدموا الله عن طريق خدمة جيرانهم. يرفض كل من لوثر وكالفن أي إمكان لرسالة «دينية» قد تنزل فيها خدمة الله عن خدمة المرء لأقرانه. إن لكل شخص تنوعًا من وظائف مختلفة في المجتمع يجب النظر إليها على أنها رسائل إلهية. فشخص ما مثلاً قد تكون له رسالة الزوج، والأب، والمزارع، والمواطن، كل رسالة لها واجباتها المحدودة والتزاماتها. وفي كل حالة تقوم الرسالة بوصفها رادعًا لأنانية الإنسان، وتجبره على أن ينظر إلى الخارج، ويعتني بأقرانه كما يعتني بنفسه. ويتم التعبير عن عناية الله إلى حد كبير عن طريق وضعه للأشخاص في مهن، في كل مهنة منها يهتمون بأقرانهم، ويصبحون سواء عن وعي أو عن غير وعي، «أقنعة» أو «حجابات» لله نفسه، أي أدوات حبه.

والآن بينما تكون المهن في ذاتها خيرة، فإن الناس كثيراً ما يسيئون استخدام مهنهم عن طريق الفشل في أن يقوموا بالواجبات الملائمة، أو القيام بها بصورة غير

ملائمة. كما أن خلطًا كبيرًا وفوضى يحدثان إذا لم تُفصل المهن، وتتميز. فقد يكون من الخطأ التام مثلاً أن يكون القاضى حادا وصارمًا فى علاقاته الخاصة مثلما يكون عندما يمارس مهنته القضائية. ولا ينبغى علينا، مدفوعين بالطموح، أو حب الجدة أن نهجر مهنة نجد فيها أنفسنا من أجل مهنة أخرى. فذلك جرأة وجسارة، وسنكون عرضة للخطر أن نهمل الواجبات التى وضعها الله فى أيدينا لكى نبحث عن شىء مختلف. إن هذا التعليم يحمى ثبات المجتمع، ويكبح الطموح الخاطئ، لكن يجب ألا يُسمح بأن يناقض الواقعة التى تقول إن الله نفسه كثيرًا ما يدعو الناس إلى وظائف جديدة، ويجب عدم إغفال دعوته: «فى كل شىء تكون دعوة الله هى أساس الفعل الصحيح وبدايته»(٨٧).

إن رسالة السياسى هى دعوة إلهية يجب أن يكون لها شرف خاص بين الناس. والسياسى هو مثل أى شخص آخر فى مهنته «قناع» الله أو «حجاب»، لكنه يستحق شرفًا خاصا؛ لأنه بمعنى خاص مفوض من الله، أو نائب عنه. وبقدر ما يهم الناس، فإنه يكون فى مكان الله فى الحياة السياسية.

صحيح أن الأشخاص فُرادى ملزمون بطاعة أوامر القانون. بيد أن الله، وطبيعته التى هى الحب، ليس ملزمًا بهذا القانون، فهو كثيرًا ما يعبر عن حبه بطرق تبدو مناقضة للقانون المفروض على الأفراد. إن الله يجبر الناس باستمرار عن طريق الرسالة أن يقوموا بأفعال تبدو مناقضة للقانون، غير أنها فى الحقيقة فى مستوى مختلف تعبيرات عن قانون الحب. ويظهر ذلك جليا فى مهنة السياسة، حيث يُجبر السياسى فى تناقض ظاهر للقانون وللكتاب المقدس أن يلجأ فى مناسبات إلى القوة، والإكراه، والعنف. لكن «اليد التى تحسن استعمال هذا السيف، وتقتل به، لا تعدو أن تكون يد إنسان، ولكنها يد الله التى تشق، وتعذب، وتقتل، وتطيح بالرأس، وتحارب. فكل ذلك أعماله هو وأحكامه»(٨٨).

و :«*يحرم قانون الله القتل، غير أن ذلك لا يعنى معاقبة القاتل، إذ إن*

المشرع نفسه يضع السيف فى أيدى حكامه... ولذلك من السهل أن نستنتج أنهم فى هذه الناحية لا يخضعون للقانون العام الذى عن طريقه لايزال الله، على الرغم من أنه يربط أيدى كل الناس لا يربط عدالته التى يمارسها عن طريق أيدى الحكام تمامًا مثلما يمنع أمير ما كل رعاياه من أن يقهروا أى شخص، أو يلحقوا به ضررًا، فإنه مع ذلك لا يمنع ضباطه من تنفيذ العدالة التى عهدها إليهم بصفة خاصة(٨٩).

من المهم أن نلاحظ أن هذا التمييز بين الأخلاق «المهنية» والأخلاق الخاصة لا يتضمن أنهما لا ترتبطتان ولا تتصلان بصورة وثيقة. فالسياسى لا يتحرر من الشدة الكاملة للدعوة إلى الكمال بقدر ما يهم حياته الخاصة، ولا يعطى **تفويضًا مطلقًا** لأفعاله الرسمية. ففى كلتا الحالتين يجب عليه أن يعبر عن حب الله وعدالته، مع أنه يعبر عنهما بطرق مختلفة وتبدو أحيانا متعارضة.

٢ـ حكم الله

إن السياسى على الرغم من أنه قد يكون «إلهًا» فى مجال السياسة من منظور الأشخاص الآخرين الذين يكون من حقهم الطاعة، والاحترام، والتمجيد، هو فى نظر الله شخص آخر مخطئ. فسلطته، وكرامته مستعارتان، ولا تنتميان إليه بالفعل، على الإطلاق، وإنما تنتميان إلى الله. إنه فى وضع ميل خاص لأن يفترض أن الهبات التى توكل إليه هى هباته الخاصة ويستخدمها كما يشاء، ويجد أنه من الصعب عدم إنكار اعتماده على الله، وخضوعه له. لكن إذا أصبح مغرورًا، فإنه «لا يستحق أن يُقارن بقملة، أو دودة، أو أى حشرة صغيرة ضارة أخرى لأن القمل لايزال مخلوقا لله، بينما هو نذل عيَّنه الله نائبًا عنه، لكنه يسخر، باستمرار، وينسى الله سيده»(٩٠).

كيف يكون حكم الله على الحاكم المغرور، وذلك يعنى من منظور الناس

الطاغية والجائر؟ بينما يكون يقينيا أنه يُحكم عليه إلى الأبد، فإنه صحيح أيضًا أن حكم الله يتم التعبير عنه داخل التاريخ. ويغالى لوثر بصفة خاصة فى تبسيط موقفه الصحيح عندما يبرهن على أنه «يحدث مرارًا، وقد حدث باستمرار أن أولئك الذين يبدأون الحرب لا يُقهرون بالضرورة»(٩١)، لأنه يسلم فى موضع آخر أنه لا يتم التعبير عن حكم الله بهذه الألفاظ البسيطة. لكن على الرغم من ذلك، فإن العقاب لا يأتى داخل التاريخ، وعلى سبيل المثال «يخاطر الطغاة حتى إن رعاياهم قد يصعدون عن طريق قانون الله... ويقتلونهم، أو يبعدونهم»(٩٢). ويجب ألا تُفهم هذه **الواقعة** على أنها بأى معنى **تبرير** للمقاومة، فأولئك الذين يتمردون هم بالتالى مذنبون أمام الله. بيد أن «أداة الشرير» يمكن أن «يستخدمها الله بينما يستمر خاليًا من كل فساد»(٩٣). وإذا كانت كل رعايا الحاكم مسيحيين مخلصين، فإنه لا يخشى التمرد؛ لكن لأنه من المستحيل أن يكون الأمر هكذا، فإنه يكون حكيمًا فى أن يحذر سخط الله وغضبه الذى يُعبر عنه عن طريق عنف الكافر. إن أعمال عناية الله لا تعتمد على إخلاص الناس. أو ربما يوجد الله حكامًا أجانب وأممًا لكى تخضع للأمير الطالح:

> *«وهكذا فإنه روض قوة مدينة «صور» عن طريق المصريين؛ وروض صلف المصريين عن طريق الآشوريين، وروض شراسة الآشوريين عن طريق الكلدانيين، وروض ثقة بابليون عن طريق الميديين والفرس، وقمع قورش على يد الميديين، بينما قمع وعاقب على عدم اعتراف ملك يهوذا وملك إسرائيل بالجميل، وتمردهم عديم التقوى على لطفه ورقته، مرة عن طريق الآشوريين، ومرة أخرى عن طريق البابليين»(٩٤).*

أو قد يقمع الله الطاغية عن طريق الحكام التابعين كما رأينا، أو عن طريق «بطل».

٣- البطل

السياسة كما يرى لوثر هى فى العادة مسألة «رأب صدع وترقيع». ولاشك أن الثوب سوف يتمزق آجلًا أو عاجلاً، ويحتاج إلى تجديد. والمرحلة الأخيرة من الفساد والتدهور هى عادة طغيان وظلم لا يطاق، ويُسمى الشخص الذى يقوم بالتجديد، والذى يحطم الثوب القديم، وخياط الثوب الجديد «**بالشخص المعجزة، أو بالبطل الرائع**». وعلى الرغم من أنه من الغرور بالنسبة لأشخاص معينين أن يحاولوا أن يطيحوا بالسلطة القائمة، أو يعيدوا الدولة من جديد، فإن الله يوكل إلى أفراد معينين فى أزمنة معينة هذه المهمة الخاصة. ونماذج هؤلاء الأشخاص الذين نذكرهم هم: شمشون، وداود، ويهوذا، وقورش، وثيمستوكليس، والإسكندر الأكبر، وأغسطس ، ونامان وربما لا يكونون كلهم مسيحيين.

يستقبل البطل تفويضه من الله مباشرة الذى يعلمه ويوجهه:

«عندما أراد داود أن يسحق جالوت(*)، أرادوا أن يعلموه؛ أى أنهم ألبسوه درعًا وجهزوه. نعم يا سيدى. غير أن داود لم يستطع أن يرتدى هذا الدرع. فقد كان فى ذهنه سيد آخر، وقتل جالوت قبل أن يستطيع أن يعرف ما الذى يجب عليه أن يرتديه. لأنه لم يكن يعرف الصنعة، أى لم يتدرب على هذه الحرفة، ولكنه كان سيدًا، دربه عليها»(٩٥).

إن البطل لا يخضع للقوانين، والقواعد التى تفرض على الناس العاديين، أو حتى على الحكام العاديين. فهو قد يقود تمردًا، وقد يتبعه الناس. وهو مزود بهبات نادرة من العقل، ومطلع على وصايا الله، حتى إنه قد يلغى القانون، أو يطوره على الأقل؛ لأنه هو نفسه «القانون الحى». فى ظل حكمه يتحطم الطغيان، ويتطور كل

(*) الفلسطيني العملاق فى الكتاب المقدس، راجع صموئيل الأول، الإصحاح (١٧ : ٤٨ - ٥١). (المراجع)

شيء، وتُفتتح منطقة جديدة. بيد أنه ليس نموذجًا لقوم عاديين، وتحدث مصيبة للشخص الذي يحاول دون دعوة خاصة من الله أن يقلد البطل.

لا يمكن أن يُقارن بطل لوثر بصورة لها ما يبرها بالإنسان الأعلى عند نيتشه، ولا يمكن أن يُقارن ببطل كارليل. إن تحرره من القانون، وقواه الخاصة بالتجديد والاستعادة لا تنبع منه، بل تنبع من اختيار الله له، ومن اعتماده المباشر على الله. ولا ينتمى المجد، والعبادة، والقوة، والسيادة إليه بل تنتمى إلى الله. إن مواهبه الفائقة هى بالفعل **مواهب**، ويجب ألا تتضمن أى تحرر من فساد الخطيئة الأصلية. ولكى يبرهن لوثر على ذلك، فإنه يبين أن معظم الأبطال الذين انتهى عملهم، ووصلوا إلى نهايات سيئة، استسلموا لخطيئة الغرور.

وينظر كالفن الذى يرفض أن يأخذ وجهة نظر قاتمة مثل لوثر عن إمكانات الحكومة الدنيوية، إلى البطل على أنه ببساطة «المخلص الإلهى» من الظلم. إن التجديد ليس وظيفته الأولية؛ لأن هذا جانب عادى تماما من النشاط السياسى. ولأن السياسة ليست ببساطة مسألة «رأب صدع وترقيع»، فإنه ليس مطلوبًا خياطًا خاصا مرسلاً من قبل الله لكى يصنع ثوبًا جديدًا.

هوامش

Abbreviations:

WA- Weimarer Ausgabe of the Works of Maritn Luther.

PE - Philadelphia Edition of The Works of Martin Luther. 6 vols. in English. Philadelphia: A.J. Holman Company, 1915-32.

AE- American Edition of Luther's Works. Ed. Jaroslay Pelikan and Hclmut. T. Lchman. 55 volumes in process of publication by Concordia Publishing House, St. Louis, and Muhlcnberg Press, Philadephia.

CR- Corpus Reformatorum, in which Calvin's works edited by Baum, Cunitz, and Reuss comprise 59 volumes. Brunswick, 1863-1900.

Ins- Calvin, Institutes of the Christian Religion. Citations, unless otherwise stated, are from the translation of Henry Beveridge. London: James Clarke & Co., 1949.

1. John Calvin, Ins., III. xiv.9.
2. Martin Luther. Commentary on Galatians, ed. P.S. Watson (London: James Clarke & Co., 1953), pp. 39, etc.
3. Luther, Disputation agAINST SCHOLASTIC THEOLOGY, CLAUSES 6, 10,17, AE, XXXI, 4FF.
4. Ibid., Clauses 41, 47, 50.
5. Luther, Galatians. p.130.
6. Calvin, Preface to the French edition of the Institutes.
7. Calvin. Ins., I. vii. 2.
8. Luther, PE, I. 367.
9. Luther, The Bondage of the Will, trans. J.I. Packer and D.R. Johnston (London: James Clarke & Co., 1957), pp. 70-74.
10. Luther, Disputation against Scholastic Theology, Clause 40, AE, XXXI, 4ff.

11. Luther, A Treatise of Good Works, PE. I, 199.
12. Calvin. Ins., III. xix. 15.
13. Luther, Galatians, p. 122.
14. Calvin, Ins., IV. xx.2.
15. Ibid., III. xix. 15.
16. Luther, Commentary on Psalm 101, AE. XIII,194.
17. Ibid., p. 195.
18. Luther, Galatians. p. 123.
19. Luther, Secular Authority: to what extent it should be obeyed, PE. III. 237.
20. Luther, Psalm 101, AE, XIII. 174.
21. Luther, Of Good Works, PE. I.199; Calvn, Ins., III. xx. 15.
22. The term "the State" is used here, and throughout this chapter, simply as a synonym of "the civil government".
23. Calvin, Sermon I Tim. 6:13-16, CR, LIII, 618.
24. Luther, Whether Soldiers, too. can be Saved, PE, V, 35.
25. Wyclif. Select English Works, ed. Arnold, III, 447; Tractatus de-Ecclesia, ed. Loserth, passim; Calvin, Prefatory Address of the Institutes to the King of France, sec. 6, etc; Luther, To the Christian Nobility of the German Nation. PE, II, 61 ff.
26. Luther, To the Christian Nobility of the German Nation. p. 68.
27. Calvin, Ins., IV, i.7.
28. Ibid., xi.1,3; xii.
29. Ibid., xx. 9.
30. Calvin, Hamilies on I Samuel 38, CR. XXIx, 659.
31. Calvin, Ins., IV. xx. 2.
32. Calvin. Letter to the King of England, CR. XIV, 40.
33. Calvin, Commentary on Isaiah, CR. XXXVII, 211; Ins., IV. xx. 2,3.
34. Luther, WA, 10iii. 380. 10.
35. Calvin, Ins., IV. xx. 12.
36. Luther, Psalm 101, AE, XIII, 198.

37. Luther, To the Christian Nobility of the German Nation, PE, II, 146.

38. Luther, Psalm 101, AE, XIII, 199.

39. Ibid., p. 164.

40. Calvin, Ins. I. xv. 8.

41. Luther, Disputation against Scholastic Theology, Clause 34, AE, XXXI, 4 ff.

42. Calvin, Ins., II. ii. 2.

43. Ibid., 4.

44. Ibid., 12.

45. Ibid.

46. Ibid., 13.

47. Ibid., Cf. Luther, Galatians, p. 490.

48. Calvin. CR, XXX, 487.

49. Luther, On Secular Authority, PE, III, 230.

50 Ibid., p. 231.

51. Calvin, Commentary on Romans (Edinburgh: Calvin Translation Socerty, 1844, 1849), on 13:4.

52. Luther, On Secular Authority PE, III, 245. Calvin. Ins., IV. xx. 2,3.

53. Luther, Commentary on Psalm 82, AE, XIII, 51. Df. Ins., IV. xx. 25.

54. Calvin. Ins., IV. xx. 8; Romans 13:1-3; Commentary on I Peter (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1855), on 2:13-14. Luther, A Treatise of Good Works, PE, I, 263-64.

55. Luther. Whether Soldiers, too, can be Saved, PE, V. 45.

56. Ibid., pp. 45, 48, 50; On Secular Authority, PE, III, 237; Psalm 101, AE, XIII, 160-61.

57. Calvin, Ins., IV. xx. 8. Cf. Sermons on Deuteronomy, CR, XXVII, 453-60.

58. Calvin, Ins., IV. iii. 13-15.

59. Ibid., xx. 1.

60. Luther, Psalm 82, AE, XIII, 44.
61. Luther, QA, LII, 189' Calvin, Commentary on Psalm 82, on vs. 2.
62. Calvin, Commentary on I Peter, on 2: 14.
63. Luther, A Treatise of Good Works, PE, I, 263.
64. Luther, "Ein'feste Burg," trans. Thomas Carlyle.
65. Calvin, Ins., IV. xx. 32. (Italics supplied).
66. Luther, of Good Works, PE, I, 271.
67. Luther, On Secular Authority, PE, III, 230.
68. Calvin, Ins., IV. xx. 31 (trans. D.F.).
69. The Reformes' attiudes to toleration are expounded and discussed with great penetration and balance in the works of R. H. Bainton, in particular in his article on "The Development and Consistency of Luther's Attitude to Religious Liberty," The Harvard Theological Review, vol. XXII, no. 2; in the Introduction to his edition of Castellio's Concerning Heretics (New York: Columbia University Press, 1935); and in his books The Travail of Religious Liberty (London: Lutterworth Press, 1953) and Hunted Heretic: The Life and Death of Michael Servetus, 1511-1553 (Bosston: Beacon Press, 1953). The paragraphs which follow rely much on these works, form whch several ctations have been borrowed.
70. WA. 7.317 (1521).
71. WA. 1.624 f. (1518).
72. WA, 2.336 (1523).
73. PE. I, 265, (1520).
74. AE, XIII, 61. ff.
75. Calvin, Comentary on Deuteronomy, chap. xiii.
76. Luther, Galatians, pp. 297 ff' Calvin, Ins., II. vii. 8-12.
77. Calvin, Ins., II. vii. 13.
78. Ibid., viii. 7.
79. Ibid., IV. xx. 15.
80. Luther, Romerbrief, 37.15 f.
81. Calvin, Ins., II. ii. 24.

82. Luther, Psalm 101, AE, XIII, 161.
83. Calvin, Ins., IV. xx. 16.
84. Luther, Psalm 101. AE, XIII, 163.
85. Ibid., p. 164.
86. Luther, Commentary on the Sermon on the Mount, AE, XXI, 93.
87. Calvin, Ins., III. x. 6. Cf. Commentary on the Harmony of the Gospels (Edinburgh: Calvin Transiation Society, 1845-46) under Matt. 22:21 and Luther, Whether Soldiers, too, can be Saved, PE, V, 34: Commentary on the Sermon on the Mount, AE, XXI, 23.
88. Luther, Whether Soldiers, too, can be Saved, PE, V, 36.
89. Calvin, Ins., IV. xx. 10. From the word "Therefore" this citation is found only in the French from the edition of 1541.
90. CRm XLI, 395.
91. Luther, Whether Soldiers, too, can be Saved; PE, V, 37.
92. Ibid., P. 48.
93. Calvin, Heading of Ins., I. xviii.
94. Ibid., IV. xx. 30.
95. Luther, Psalm 101, AE, XIII, 156.

قراءات

A. Luther, Martin. Comentary on Psalm 101, vol. XIII, pp. 146 ff., of the American Edition of Luther's Works. Ed. Jaroslav Pelikan and Helmut T. Lehmann. St. Louis: Concordia Publishing House, and Philadelphia: Muhlenburg Press; 1956.

Calvin, John. Institutes of the Christian Religion, Ed. J.T. McNeill. Trans. F.L. Bettles, "Library of Christian Classics". Philadelphia: Westminster Press, 1959. II. ii. 1-4, 12-16, 22-24; III. xix. 15; IV. xx.

B. Luther, Martin. The Open Letter to the Christian Nobility of the German Nation. The Works of Martin Luther. 6 vols. Philadelphia: A.J. Holman Company, 1915-32. Vol. II, pp. 61. ff.

Luther, Martin. Secular Authority: To what Extent it Should be Obeyed, in ibid., vol. III, pp. 223 ff.

Luther, Martin. Whether Soldicrs, too. can be Saved, in ibid., vol. V, pp. 32 ff.

Calvin, John. Institues. I. xv. 4, 6-8; IV. x. 1-12; xi.

Calvin. John. Commentary on Romans. Edinburgh: Calvin Translation Society, 1844, 1849. On Romans 13.1-5.

Calvin, John. Commentary on the Harmony of the Gospels. Edinburgh: Calvin Thranslation Society, 1845-46. On Matt. 5:31; Matt. 22:21; Matt. 26:52-56.

ريتشـــارد هوكـــر
(١٥٥٣ - ١٦٠٠)

تصور الناس كـتاب هوكر R. Hooker العظيم «**قوانين النظام الكنسى**» على أنه هجوم موسع على موقف الكالفنيين والبيروتان فى عصره. بيد أنه يجب علينا أن نلاحظ أن هذا الموقف البيورتاني يختلف فى طرق كـثيرة غير متسقـة عن موقف كالڤن نفسـه. لقد زعم البيروتان فى إنجلتـرا، والبروتسـتانت في فرنسا، ونوكس وأتباعه فى أسكتلندا أنهم تلاميذ كالڤن، ونسبوا سلطة كبيرة إلى كتاباته. غير أنهم غيـروا فى حقيـقة الأمر كـثيرًا من نظام مـذهب أستـاذهم، وبصفة خـاصة تعاليـمه السيـاسيـة، وأنتجـوا عن طريق تأكيـدهم نواحى معـينة، وإهمال أخـرى، وإدخال تصورات غريبة، لاهوتا سياسيا متميزًا، وأقل اتساقًا.

يكمن لب إبداعهم فى تحقـير محكم لصحة العقل البـشرى حتى فى المجالات التى أدرك كالڤن أنها تناسـبه، مع تأكيـد السلطة التنفيـذية، وكفاية شـاملة للكتاب المقدس من حيث إنه المرشد فى **كل** الأشياء. فقد بين «جون نوكس»، مثلاً فى كتابه «**النفخـة الأولى للبوق ضد الإمرة الهـائلة للنساء**» (١٥٥٨) أنه لا توجد عرقلة فى الدفاع بحجـج من الكتاب المقدس عن القضـية السياسيـة والمشروعة بصورة دقـيقة والتى تقول إن المرأة لا تـتقلد السلطة السياسـية[١]. لقد افـترض البيـورتان الإنجليز المبـدأ: «لا شىء يتم بهـذا الشىء أو بأى شىء آخـر، إلا بما يكون لديك للضـمـان الواضح لكلمة الله»[٢] بوصفه مـبدأ لتوجيه البـرلمان. هذه الأقوال تزيل كل الحدود لمجال سلطة الكتاب المقـدس، وتترك العقل المستقل ذاتيا دون مكانـة أو وظيفة. وقد حدث تغير فى فـهم ماذا عساه أن يكون الكتاب المقدس نتيـجة هذا التجديد. إذ لم يعد تسجيل أفعال الله القوية التى يجنح إليـها الإيمان هو ببساطة المادة الخام للعقيدة،

أى المرشد لمحاكاة المسيح؛ لم يعد المبشر بالخلاص، أى «الوعاء الأرضى» الذى يجب أن يوجد فيه كنز الله. لقد نُظر إليه بالتالى على أنه الخلاصة الكافية والمنزهة تمامًا لتوجيه أخلاقى وسياسى، أعنى كتابًا يكتشف فيه السياسى كيف يحكم، ويكتشف فيه الفيلسوف كيف ينجو من أوهام العقل الفاسد. لقد اختفت فى الغالب، الدرجة المعقولة من الذكاء النقدى التى اقترب بها كالفن ولوثر من الكتاب المقدس، وحل محلها نوع جديد من تقديس الكتب.

ولقد جعل هذا التغير المزاعم النظرية أمرًا حتميا فالكنيسة هى حارسة كلمة الله، ومن واجب رجال الدين أن يبشروا بها. ولأن هذا العالم هو المرشد اليقينى الوحيد فى السياسة، كما هى الحال فى كل شىء آخر، فإن الملوك والقضاة لابد أن يخضعوا أنفسهم لتوجيه الكنيسة ورجال الدين فى كل الأشياء. لقد كان «توماس كارتريت» T. Cartwright، الإلهى البيورتانى الذى وُجه كثير من كتاب «قوانين نظام الكنيسة» ضد أعماله، أبعد مما عرف من تعليم أستاذه كالفن، عندما كتب قائلًا إنه يجب «على الملوك أن يلقوا بتيجانهم أمام الكنيسة، ويلعقوا التراب من تحت أقدامها»(٣).

بيد أن مسألة المقاومة هى التى أبرزت الصراع بين كالفن وأتباعه. لقد أصبح افتراض كالفن البعيد عن الوضوح الذى يقول إن القضاة التابعين قد يكبحون سلطة الملوك(٤)، على الرغم من أنها تقوم على قانون دستورى أكثر مما تقوم على سلطة الكتاب المقدس، العلم الذى دبسه الكالفنيون الرديكاليون فى ساريتهم. يؤكد الكتاب « **دفاع ضد الطغيان**» الذى كتبه بروتستانتى فرنسى مجهول فى الربع الأخير من القرن السادس عشر، أنه حتى إذا كان قاض ما على استعداد لأن يقاوم واحدًا من هؤلاء الملوك الذين «يقذفون بالفقراء مثل كرات التنس»، فإنه من واجب الرعايا المسيحيين أن يتكاتفوا لكى يطيحوا بالطاغية. ويرى مؤلف كتاب « **دفاع ضد الطغيان**» أن الدفاع عن الحق واجب، وكذلك المقاومة، فالعهد القديم يبين أن المجتمع السياسى يقوم على عهدين، أو عقدين؛ الأول بين الله، والملك، والشعب،

مكونًا «شعب الله»؛ والثـانى بين الملك والشعب عن طريق تعهـد الشعب بأن يطيع، ويتعهد الملك بأن يحكم بعدالة. إن دعاوى الكتاب المقدس ، وكذلك كتاب **«دفاع»** تظهرنا عـلى أن السيادة يخـولها الله للناس، ويفـوضونها فـقط إلى الملك والحكام. ويؤكد «نوكس» بناء على مـقدمات مماثلة، كاتبًـا إلى أنصاره فى أسكتلندا، واجب الثـورة ضد الأميـر الكافـر، ويلجأ حـتى إلى الشعب لكى يتـبرأ من الطـاغية. لـقد ظهرت أفكار فلسفـية قديمة مثل: السيادة الشـعبية، والعقد، التى كـانت منتشرة فى العصور الوسطى، ولكن رفضها المصلحان، فى زى جديد من الكتاب المقدس. وقد كـان الكتـاب المقدس وكـالفن سلطتين مـعـترف بـهمـا، ولكن أصـبحت الـنغمـة والمصطلح الآن مختلفين إلى حد كبير فى الغالـب. فالكفرة ليسوا مدعوين الآن إلى المعاناة، والطاعـة السلبية من جهـة إيجاد دول مسيحـية فى كل مكان على الأرض، على الرغم من كل الصعوبات والمعارضة.

لقد شـرع هوكر فى هجومـه القوى على رديكالية الكتـاب المقدس هذه. وربما يكون قد لجأ إلى كالفن ضد الكالفنيين، وقد فعل ذلك أحيانًا بالفعل[٥]، غير أنه لم يكن كالفينيا من أى نوع، ولـم يهـتم ببساطة بتسجيل مسائل خلافـية. فالبنسبة له لم تكن سلطة كالفن نهائية. ولـم يستطع أن يدخل فى جـدال خاص حول فهم مشترك لسلطة الكتـاب المقـدس؛ لأنه لـم يستطع أن يسلِّـم بأن «كل الأشيـاء التي يجب أن يفعلها الناس، لابد أن تكون متـضمنة فى الكتاب المقدس»[٦]. إن كثيرًا مما أراد أن يقوله بخـصوص بعض المسـائل لم يكن الكتاب المقـدس فيهـا وحده، كـما يزعم، السلطة الوحـيدة. فـفى مسـائل الحكومة الكنسـية المدنيـة مثـلاً لابد أن يكون هناك التجاء إلى العقل؛ لأنه «لا توجد طريقة بعد معـروفة لكيفية تحديد الأشياء التى هى محل نزاع وخلاف دون استخدام العقل الطبيعى»[٧]، وحتى المسيح اعتاد أن يدرب عقله بالحجة. لابد أن يكون للعقل و«للعـقلاء» العظام فى الماضى سلطة مناسبة فى المجال الطبـيعى على الأقل.ويجـد هوكر نفـسه بالتـالى قادرًا على أن يبعـث بحرية سلطات القديم ضد خصـومه، لاسيما آباء الكنيسة، والإسكولائيين وبصـفة خاصة

الإكوينى. طالما أن البيورتان اختاروا أن يثبتوا أنهم لا يستطيعون أن ينجوا من العقل بالدفاع عن السلطة المقدسة للكتاب المقدس، أو الإيمان(٨).

إن كتاب «**قوانين النظام الكنسى**» عمل طويل فى ثمانية كتب تشمل مجالاً ضخمًا. نُشرت الكتب الخمسة الأولى إبان حياة هوكر، لكن الكتب الثلاثة الباقية لم تُنشر إلا فى منتصف القرن التالى. وليس هناك شك بالتالى فى صحة هذه الكتب الثلاثة، على الرغم من أن الكتاب الخامس هو مجرد شذرة(٩). إن كتاب «**النظام الكنسى**» هو من ناحية الأسلوب، تحفة من النثر، ومن المحتمل أن يكون أول عمل عظيم للفلسفة واللاهوت كُتب باللغة الإنجليزية. وإذا كان هدفه الأصلى يبعث على المماراة والشك، فإنه مع ذلك يُصنف من حيث إنه عمل مهم فى الفلسفة السياسية؛ لأنه يرتفع فوق الصراعات المباشرة إلى مسائل ملزمة من حيث المبدأ.

يعرض هوكر فى الكتاب الأول، معتمدًا على سلطة توما الإكوينى، الأساس الميتافيزيقى لتفكيره. وليس من المضلل افتراض أنه يعطى للميتافيزيقا المكانة التى أعطاها المصلحان لعلم العقيدة فى تفكيرهما السياسى. إنه يقرر أن العالم كون منظم يعمل فيه كل شىء نحو غاية تلائمه. وكل غاية هى فى ذاتها وسيلة لغاية أبعد، ما عدا الغاية النهائية، أى الخير الأقصى، أى الله الذى هو خير فى ذاته، ولا يمكن أن يكون وسيلة لأى خير أبعد. هذا الكون يحكمه قانون، يعرف بأنه «قاعدة موجهة إلى خير العملية»(١٠)، تقدمها قاعدة أسمى. بيد أن «وجود الله نوع من القانون فى عمله؛ لأن ذلك الكمال الذى يكون الله، يعطى الكمال لما يفعله»(١١). إن الله يرسى القانون لنفسه، وكل الأشياء الأخرى هى القانون الأزلى، وتصدر منه كل القوانين الأخرى(١٢). وهذا القانون الأزلى ليس تعبيرًا عن إرادة تعسفية لله، بل هو قانون معقول؛ لأن العقل ملازم لذات الله (١٣). وهكذا يرفض هوكر منذ البداية المذهب الإرادى عند الاسميين والمصلحين. يكمن العقل فى قلب الأشياء، ويتجه باستمرار نحو الخير؛ لأن الخير من ماهية الله(١٤). إن أفعال الله وسننه خيرة،

ومعقولة باستمرار، وهذه «الخيرية المعقولة» لله تعبر عن ذاتها عن طريق القوانين المتنوعة التى تربط كل الأشياء المخلوقة، وتُستمد من القانون الأزلى. وتأخذ هذه القوانين صورًا مختلفة بالنسبة إلى الموجودات، والعمليات التى يكون لها قوة فوقها. ويربط القانون الطبيعى كل الأشياء المخلوقة. ويشير القانون السماوى إلى الملائكة. ويلزم قانون العقل كل المخلوقات العاقلة التى يلزمها القانون الإلهى أيضًا الذى يُعرف عن طريق الوحى. والقانون البشرى هو قانون شرعه البشر، ويُستمد من قانون عقلى، أو من قانون إلهى. وكل هذه القوانين المشتقة تؤلف معًا «قانونًا ثانيًا أزليا». وقد تُنتهك بعض هذه القوانين، وينشأ الشر من ثم الذى لا يستطيع مع ذلك أن يغير الكون إلى فوضى وعماء؛ لأن الشر والخطيئة يسمح بهما الله على الأقل، وقد يُقال إنهما يندرجان تحت القانون الأولى الأزلى؛ أى غاية الله التى لا تتغير(١٥).

يبحث الإنسان مثل كل الأشياء المخلوقة الأخرى عن كماله. وكل الناس يتعقبون الخير؛ لأن الشر لا يمكن أن يُرغب فيه من حيث هو كذلك(١٦). ويأخذ الكمال الذى يبحث عنه الإنسان صورة ثلاثية هى: الصورة «الحسية» (أو الفيزيائية)، والصورة العقلية، والصورة الروحية(١٧). ويرغب الإنسان بطبيعته فى كل حالة من حالات الكمال، بيد أن الكمال الروحى؛ أى الرؤية السعيدة التى هى تاج نضال الإنسان، لا يمكن بلوغها إلا عن طريق وسائل تفوق الطبيعة يقدمها الله لكى تعالج الدمار الذى سببه الوقوع فى الخطيئة(١٨). إن الطبيعة، والطبيعة المفارقة نظامان مكملان ينتمى إليهما الإنسان. ولذلك لابد أن يكون كماله طبيعيا، وفائقًا لما هو طبيعى.

كيف يعرف الإنسان ماذا عساه أن يكون كماله؟ إن الخير يُعرف عن طريق العقل(١٩)، أو عن طريق القبول العام، أى عن طريق عقل الجمهور(٢٠). فعن طريق اتباع العقل نتبع بالفعل أوامر الله. وإنها بالأحرى إرادة الإنسان، وليس عقله، هى التى أفسدتها الخطيئة؛ لأن العقل يشير بوضوح إلى كمال يجد الإنسان الذى

وقع فى الخطيئة نفسه غير قادر على أن يحققه بنفسه. وتستطيع الطبيعة أن تأخذه بعيدًا، بيد أن عونًا فائقًا للطبيعة ضرورى إذا كان لابد من بلوغ نعيم حقيقى.

الإنسان ملزم إذن بعدد من قوانين مختلفة. فمن حيث إنه كائن حى حسى أو فيزيائى، فإنه يعمل وفق النوع نفسه من القانون الذى يربط كل الأشياء المخلوقة؛ أما من حيث إنه كائن عاقل، فإنه ملزم عن طريق قانون العقل؛ ومن حيث إنه نفس أزلية، فإنه ملزم عن طريق قانون مجاوز للطبيعة. ويرى هوكر، بداخل هذه الخطة الأساسية تقسيمات فرعية كثيرة، وأوجه مختلفة من القانون، ولكل وظيفة من وظائف الإنسان الكثيرة قانونها الملائم، وثمة سلطات مختلفة كثيرة قد تفرض قوانين فى مجالات متنوعة. فهناك القانون الذى يفوق الطبيعة، والقانون الأخلاقى، والقانون الكنسى، وقانون الأمم، وكل قانون منها يضعه مشرع مختلف(٢١) وكل هذه القوانين هى أساسًا قوانين الله، وتنشأ من القانون الأزلى، بيد أن سلطة سن بعضها يوكلها الله إلى الناس، أو إلى المجتمعات، بينما يبقى الله نفسه بالنسبة لبعضها الآخر مشرعًا، وملزمًا.

لابد أن نميز داخل هذا النسق من القوانين بين الصورة الدائمة، والصورة غير الدائمة. فالقانون الأزلى ثابت لا يتغير، وهو التعبير المباشر عن عقل الله وإرادته. كما أن «القوانين» التى تكون صياغات الحقائق الدجماطيقية العظيمة للإيمان المسيحى أزلية. وإذا أردنا أن نعرف ما إذا كان قانون يتغير، فإنه يجب علينا أن ننظر فى كل حالة إلى الغاية التى يتجه إليها.

لقد أُلغى القانون اليهودى الرسمى؛ لأن غرض النظام القربانى حققه مجيء المسيح. وهكذا فإنه حتى بعض القوانين التى أرساها الله ممكنة التغيير(٢٢). إن بعض المسائل لا تهم، وتخضع تمامًا لمشرعين بشر؛ بينما تكون مسائل أخرى موضوعات القانون الإلهى الثابت، أو القانون الطبيعى. وبالنسبة للقوانين التى يشرعها أشخاص، فإن التغيير يكون ممكنًا باستمرار؛ إما لزيادة فاعليتها فى تحقيق غاية مرجوة، أو للتخلى عنها عندما تحقق غاية معينة، أو لم تعد مرجوة. بيد أن تغيير

القانون هو أمر خطير ويبعث على القلق باستمرار، ويجب الاقتراب منه بحذر عظيم حتى إذا كان ضروريا فى بعض الأحيان[٢٣]. وفى كلتا الحالتين أى فى حالة صنع القوانين، وحالة تغييرها، لابد أن يكون القانون الأزلى هو المرشد[٢٤].

إن النهاية الخلافية المباشرة لهذا التحليل للقانون هو النقد الذى يقدمه للموقف البيورتانى المتطرف الذى يقول إنه لا يوجد سوى قانون واحد حقيقى؛ هو قانون الله الذى يجب أن يوجد مصاغًا بصورة جلية فى الكتاب المقدس، والذى يحكم حياة الإنسان كلها. وتعتمد كل المزاعم البيورتانية الراديكالية على هذه الأطروحة، تلك المزاعم التي تزعج المذهب المحافظ عند هوكر. إنه يزعم أن الغرض الأساسى للكتاب المقدس هو أن يعلم الواجبات التى تجاوز الطبيعة، وهو كاف تمامًا لهذه الغاية[٢٥]. بيد أن النظام الطبيعى، والنظام الذى يجاوز ما هو طبيعى يكمل كل منهما الآخر. ويعتمد تحقيق النعيم على تحقيق الواجبات الطبيعية، والواجبات التى تجاوز ما هو طبيعى. الواجبات الأولى تُكتشف أساسًا عن طريق العقل، بينما الواجبات الثانية، من حيث إنها نتاج للوقوع فى الخطيئة، تجاوز ميدان العقل. وبالتالى فإن العقل الطبيعى، والكتاب المقدس «يكون كلاهما معًا، وليس واحد منهما كاملاً حتى إننا لا نحتاج إلى الغبطة الدائمة لمعرفة أى شىء آخر»[٢٦]. وهذا لا يعنى إنكار أن هناك الكثير فى الكتاب المقدس يهتم فى الحقيقة بالواجبات الطبيعية أكثر من الواجبات التى تجاوز ما هو طبيعى، ولا أن الكتاب المقدس يصحح أحيانًا برهانًا خاطئًا، بل يعنى ببساطة تقرير أن امتلاك الكتاب المقدس لا يحررنا بالتأكيد من عملية البرهان الشاقة على اكتشاف واجباتنا فى مسائل أخلاقية وسياسية[٢٧]. إن كمال الكتاب المقدس ذو علاقة بغرضه الذى يجاوز ما هو طبيعى، ومن المضلل أن نبحث فيه فقط عن مثال مطلق سياسى كنسى أو أخلاقى، أو أن نعالجه بوصفه السلطة النهائية فى كل قرار تافه. إن هذا الإجراء يحط من شأن الكتاب المقدس، ويعمى الإنسان عن معناه الملائم[٢٨]. إن الكتاب المقدس يفترض قوانين طبيعية وعقلية بدلاً من أن يستبدلها.

إن الناس أحرار ومتساوون بطبيعتهم، غير أن الحياة التى لا تكون اجتماعية

هى وجود حيوانى لا يستطيع الإنسان أن يتقدم فيه نحو الكمال[٢٩]. وبالتالى فإن الناس يمتلكون ميلاً طبيعيا إلى المجتمع. وتؤسس الحياة الاجتماعية على هذا الميل، وعلى عقد اجتماعى «أى على نظام يتفق، بوضوح أو بصورة خفية، على أن يمس طريقة اتحادهم في المعيشة معًا». وتحتاج المحافظة على المجتمع إلى حكومة وظيفتها أن تكبح النزاع، وتردع الشر، وتجعل مصالح الناس المتعارضة منسجمة[٣٠]. بيد أن الحكومة لا يكون غرضها ببساطة المحافظة على الحياة الاجتماعية عن طريق القهر؛ لأنها تهتم أيضًا بالبحث عن «**الخير الأقصى**». وهكذا لا ينظر هوكر إلى التنظيم السياسى على أنه العلاج للخطيئة البشرية فحسب، أى على أنه نتيجة للوقوع فى الخطيئة، بل على أنه أيضًا شرط للكمال البشرى (بالمعنى المسيحى وليس بالمعنى الأرسطي)[٣١]. وهو فى هذه القضية يظل فى التراث الكلاسيكى والمسيحى. إن سبب معرفة الإنسان للطبيعة، ومعرفة فساده اللذين ينبثقان من الوحى يبينان ضرورة الدولة. وتقوم الحكومة مثل المجتمع على عقد[٣٢]، وتنشأ السلطة السياسية الأكثر مشروعية من الرضا، على الرغم من أن ذلك قد يأخذ صوراً متعددة. فقد يرضى الإنسان بصورة شخصية وبوضوح؛ وقد يقدم رضاءه عن طريق ممثلين يتم تعيينهم بصورة ملائمة؛ أو قد يُفرض الرضا من استخدام تقليدى[٣٣]، لكن على الرغم من أن الرضا هو الأساس الأفضل للسلطة السياسية، فإن السلطة السياسية يجب ألا تكون مغروسة فى الرضا. إذ إن المنتصر مثلاً تكون له سلطة على أولئك الذين أخضعهم، لا تكون محدودة إلا عن طريق قانون الله، وقانون الأمم. وهناك أناس يستدعيهم الله بصفة خاصة، ويمارسون سلطة عن طريق حق إلهى خالص[٣٤]. غير أن القوة التى تقوم فى البداية على غلبة أو على حق إلهى قد تصبح بمرور الزمن مقبولة بصورة حرة حتى إنها تصبح فى الواقع، إن لم تكن فى الأصل حكومة عن طريق الرضا[٣٥]. وأيا كان أصل السلطة السياسية، فإن أولئك الذين يحكمون هم نواب لله، وتكون سلطتهم هى سلطته[٣٦]. حتى إذا كانت مفوضة من الشعب.

إذن السلطة السياسية تنتمى فى العادة إلى الشعب، وتُعهد إلى الحكومة عن

طريق العقد والرضا. وهذه هى أفضل صورة للسلطة[٣٧]. وهذه السلطة تحدها شروط «اتفاق الخضوع» الأصلى، أو إذا لم تُعرف هذه الشروط، أو إذا تم إبطالها ببساطة عن طريق ما يصبح مقبولاً فى المجتمع بحسب ما جرت عليه التقاليد[٣٨]. إن الأفعال المشروعة للسلطات المدنية هى أفعال المجتمع كله، وتعبر عما قد يُسمى بالإرادة العامة. وليس حريا بمواطنين أو مجموعات أن يبحثوا عن الإعفاء عما تكون بالفعل أفعالهم الخاصة[٣٩].

ولأن الطبيعة البشرية تكون ما هى عليه، أى أنها تبحث عن الكمال، ومع ذلك تفسدها الخطيئة وتعميها، فإن نوعًا ما من الحكومة يكون ضروريا. بيد أن هناك أنواعًا كثيرة من الحكومات، وتترك الطبيعة «الاختيار من حيث إنه شيء تعسفى»[٤٠]. وقد منع احترام هوكر العميق لما هو راسخ وتقليدى من أن يتحدث كثيرًا عن أفضل صورة للحكومة. إذ إن أفضل صورة للحكومة نادرًا ما تتحقق، والمحاولات المتهورة لتحقيقها تكون فى الغالب أكثر ضررًا من أن تكون جيدة. إنه ليس شيئًا تافهًا أن نتلاعب بالنظام الراسخ[٤١]. لقد كانت لدى هوكر تفضيلاته بحق، فقد كان مقتنعًا بوجه عام بترسيخ إليزابيث لكل من السياسة والدين. لقد اعتقد أن ملكية محدودة بصورة ملائمة، متحالفة مع كنيسة يحكمها أساقفة، وكل منهما يحكمه الرضا هى الترتيب الأفضل الممكن، غير أنه تردد فى أن يفترض أن هذا الترتيب يُفرض فى مكان آخر، أو فى ظروف مختلفة[٤٢].

خُصص الكثير من كتاب «**النظام الكنسى**» لمناقشة مهمة لعلاقات الكنيسة والدولة. ولابد أن يكتشف العقل مبادئ الحكومة الكنسية، مثل مبادئ الحكومة المدنية. وفى مقابل زعم «كارتريت» الذى يقول: «إن نظام كنيسة المسيح الذى يكون ضروريا لجميع الأزمنة جاء به المسيح، وعرضته الكتب المقدسة ... إنه لابد أن يأتى من هنا وهنا فقط. وما يقوم على أسس أخرى ينبغى أن يُحكم عليه بأنه غير مشروع، وزائف»[٤٣]، نقول فى مقابل ذلك يؤكد هوكر بصورة قاطعة أن مسائل الكنيسة ونظام الحكم التى تختلف عن مسائل العقيدة، لابد أن تُقرر ببساطة عن

طريق العقل، ويوجهها بحق قانون الطبيعة وبدون تعدى على محرمات الكتاب المقدس. فالكتب المقدسة تسمح بمجال كبير من التنوع، ولا تكفى تمامًا إذا تم النظر إليها على أنها مرشد فى قضايا معينة من نظام الحكم(٤٤).

يعتقد هوكر أنه لا يمكن أن تنفصل الدولة والكنيسة انفصالًا تاما. فالدين يساعد كلا من الرعايا والحكام ويشجعهم على ممارسة وظائفهم كل فيما يخصه. إنه مصدر العدالة والانسجام(٤٥). إن الدين ـ وفى الغالب أى دين ـ مفيد من الناحية السياسية، بيد أنه لا يكفى أن نتصور الدين ببساطة على أنه حيلة سياسية، أو لا يكفى أن نفترض مع ماكيافيللى أن الدين هو الأفضل الذى يكون أكثر نفعًا لتحقيق غايات سياسية معينة(٤٦). ومع ذلك فإن الدين المسيحى هو الدين الحقيقى، كما أنه الدين الأكثر فائدة من الناحية السياسية، من حيث إنه يكبح الطموحات الأنانية للسياسيين، والتبرم المتمرد للرعايا. ولما كانت الدولة شرطًا لكى يبلغ الإنسان كماله، ويبلغ هذا الكمال ذروته فيما هو مفارق للطبيعة، «فإنه يجب أن يُحسب حساب الأشياء الروحية التى تفوق ما هو مادى دنيوى فى كل دولة»(٤٧). وتنفصل الكنيسة لا محالة عن الدولة فى الأمم التى يكون فيها المسيحيون قلة؛ لأن المواطنة لا تستلزم عضوية الكنيسة فحسب. لكن فى «الدول المسيحية» يكون للكنيسة والدولة «الجوهر» نفسه أى مجموعة الناس كلها، ولكن يجب النظر إليهما على أنهما «عرضان» أو وظيفتان مختلفتان(٤٨). إن الكنيسة والدولة ترتبطان ببعضهما بالرابطة نفسها التى تربط الإيمان والعقل. إذ إن الكنيسة تكمل الدولة، وكلتاهما معًا توجهان الإنسان نحو مصيره الذى يجاوز ما هو طبيعى. تهتم الدولة بالحياة الخيرة للإنسان، غير أن ذلك يتضمن بالضرورة أن الدولة يجب أن يكون لها اهتمام بالكنيسة وبالدين الحقيقى.

وهنا يتوقف الاتفاق مع الإكوينى؛ إذ يبرهن هوكر على أنه فى الدولة، كما هى الحال فى الكنيسة، تخص السيادة فى كل المسائل التى لا تكون موضوعات للوحى الإلهى المباشر مجموعة الأعضاء كلها. لقد شدد، مثل «وكلف» أو لوثر،

على إنكار أن السلطة فى الكنيسة تنتمى ببساطة عن طريق حق إلهى، إلى البابا أو إلى الكهنة. إن السلطة فى المسائل الدينية الخارجية تُعهد إلى مجموعة المخلصين كلهم، على الرغم من أنهم يوكلونها إلى شخص واحد أو إلى أشخاص قليلين. والحكومة تكون فى الكنيسة، كما هى الحال فى الدولة، عن طريق الرضا والموافقة(٤٩). كما يُفهم العقد الاجتماعى فى الدولة المسيحية حيث تُعهد السلطة إلى السلطات السياسية بصورة دينية حتى إنه يكون عاما وطبيعيا تمامًا أن تُمنح السلطة الأسمى فى المسائل الكنسية كما هى الحال فى المسائل المدنية للشخص نفسه أو الأشخاص أنفسهم. لا يزدرى الكتاب المقدس، كما اعتقد البيورتان وكالفن هذا الترتيب. إن فكرة الدولة المسيحية غير معروفة بالنسبة للعهد الجديد، بينما نجد فى العهد القديم سلطة كنسية ومدنية متحدتين فى إسرائيل(٥٠).

تثير تعاليم هوكر فى علاقة الكنيسة والدولة مسألة التسامح بصورة مربكة ومحيرة. إذ إن تصوره للكنيسة المرئية تصور «شامل»، ولا يرغب فى أن يؤكد أن الهراطقة، والبابوات، خارج الكنيسة بمعنى نهائى(٥١). إن مسائل جوهرية بصورة مطلقة للخلاص هى، فى الغالب، مسائل واضحة بذاتها بالفعل، وتخص معظم النزاعات بين المسيحيين مذاهب لا يهمها الخلاص(٥٢)، إلى حد كبير أو قليل. غير أن الدولة، كما رأينا، لا يمكن أن تكون بمعزل عن مسائل الدين، على الرغم من أن اهتمامها يكون بصورة أساسية لا محالة بالمراقبة الخارجية والاعتراف. إنها لا يمكن أن تكون صحيحة عن طريق مرسوم مذهب كان زائفًا من قبل، على الرغم من أنها تستطيع أن تخلق واجبًا حيث لم يوجد واجب من قبل. إن القوانين البشرية لا تستطيع أن تجبر شخصًا على أن يؤمن، على الرغم من أنها يمكن أن تجبره، وتجبر الناس على أن يفعلوا **كما لو كانوا** يؤمنون. إن القوانين البشرية لا تجبر إلا من الناحية الخارجية، مع إنه من الملائم فى ظروف كثيرة بالنسبة للوحدة العامة أنه يجب التعبير عن آراء معينة أو التأثير عليها. ويجب على السلطات المدنية أن تهتم بالمحافظة على الدين الحقيقى، بيد أنه ليس لها الحق فى أن تقرر ماذا عساه أن يكون

الدين الحقيقى، والآراء الدينية، على أية حال، غيـر قابلة للتنفيذ. وبالتالى فإن درجة معـقولة من التنوع المذهبى أمر حـتمى داخل الكنيسـة، ويجب أن تتسامح. غـير أن السلطات المدنيـة من ناحيـة أخرى مـسئولة عن المحافظة على النظـام الاجتمـاعى الثابت، والانسجام، والوحدة فى الكنيـسة والدولة. وهى لا تستطيع أن تتسامح مع الأفعـال التى تدمر هذه الأشـياء، والنزاعات الـتى تشطر المجتمع إلى مـجمـوعات متحاربة، أو التعبير عن آراء ربما تحث الناس على أفعال غير مشروعة أو ضد النظام الاجتماعى. إن الآراء الخاصة والمشاعر الخاصة لا يمكن أن تُضبط، وبالتالى لابد من التسامح معها. لكن بمقدار ما يتم التعبير عن الآراء والمشاعر بصورة علنية، أو تؤدى إلى أفعـال، فإنها تندرج داخل الدائرة الصـحيحـة للقانون البشـرى، ولابد أن يحد اعتـبار الصالح العـام التسامح ويقـيده(٥٣). لقد كره هوكـر «الفطن» كل اضطهاد دينى، غير أن التسامح اللامشروط بدا له على أنه استحالة سياسية ولاهوتية.

هوامش

1. In Laing's edition of the Works, Edinburgh,1846, vol.IV.
2. The First Admonition to Parliament, in Puritan Manifestoes, ed. Frere and Douglas (London, 1907). Quoted in A. P. D'Entreves, The Medieval Contribution to Political Thought (Oxford: Oxford University Press, 1939), p. 104.
3. In his Replye to an Answere (1573).
4. Calvin, Institutes, IV. xx.31.
5. E.g., Richard Hooker, The Laws of Ecclesiastical Polity, Preface, iii.4.
6. Laws, II, viii.5. Cf. III. vii.2.
7. Ibid., III. viii. 17.
8. Idid., II, iv. 7; vii. 4.
9. On the authenticity of bks VI-VIII sed R.A. Houk, Hooker's Ecclesiastical Polity, Book VIII (New York: Columbia University Press, 1931), and C.J. Sisson, The Judicious Marriage of Mr. Hooker and the Birth of the Laws of Ecclesiastical Polity (Cambridge: Cambridge University Press, 1940).
10. Laws, I. viii.4.
11. Ibid.,ii. 2.
12. Ibid., 4,6; iii.4.
13. Ibid., ii. 4,5;iii.4.
14. Ibid., ii. 4; xi. 2.
15. Ibid., iii. 1.
16. Ibid., viii. 1;vii. 6.
17. Ibid., xi. 4.
18. Ibid., xii. 1,3; xv. 2.
19. Ibid., viii. 1.
20. Ibid., vii. 3.

21. Ibid., xvi. 5.
22. Ibid., II.x. 4; I,xx. 1.
23. Ibid., IV. xiv. 1.
24. Ibid., I. xvi. 2; IV, xiv. 1,2; V. vii. 1.
25. Ibid., I, xiv. 1; II. viii. 5.
26. Ibid., I. xiv. 5.
27. Ibid., xiii. 2; II. viii. 5.
28. Ibid., I. xv. 4; Ii. viii. 6.
29. Ibid., I. x. 1.
30 Ibid., and VIII. ii. 18.
31. Ibid., VIII. ii. 18.
32. Ibid., I. x. 3.
33. Ibid., 8; VIII. ii. 9; vi. 8.
34. Ibid., VIII. ii.5.
35. Ibid., Ii.
36. Ibid., 6.
37. Ibid., 5, 9; I. x.3.
38. Ibid., VIII, ii. 11.
39. Ibid., Preface. v.2.
40. Ibid. I.x. 5; cf. III. ii.1.
41. Ibid., V. ix. 1-2; IV. xiv. 1-2; V.vii. 1,3.
42. Ibid., III. xi. 16.
43. Thomas Cartwright and others, A Directory of Church Government, opening sentences.
44. Laws, III. ix. 1-2.
45. Ibid., V. i.2.
46. Ibid., ii. 3-4.
47. Ibid., VIII. i. 4; iii. 2; V. Ixxvi. 4.
48. Ibid., VIII. i.5.
49. Ibid., i.8.
50. Ibid., 1,5, 14, 18; iii. 2,6; iv. 9.
51. Ibid., III. i. 10-11; Sermon on Justification.

52. Laws, Preface, iii.2.
53. Ibid., VIII. vi. 5; V. lxii. 15; lxviii. 7.

قراءات

A. Hooker, Richard. The Laws of Ecclesiastical Polity, in Hooker's Works. Ed. John Keble. Rev. R. W. Church and Francis Paget. 7th en. 3 vols. Oxford: Oxford University Press, 1888. Bk I, chaps ii-v, viii, x-xii, xv-xvi; bk V, chaps i-ii; bk. VIII, chaps i-iii.
B. Hooker, Richard. The Laws of Ecclesiastical Polity. Preface, bks I, II, chaps vii-vii. bk VIII.

فـرنسيس بيكـون
(١٥٦١ - ١٦٢٦)

ليس هناك شيء عالمي أكثر أهمية، أو ليس هناك شيء يستحق التطرق إليه، من وجهة نظر فرنسيس بيكون F. Bacon، (وبارون فيرولام، وفيكونت سانت ألبانس)، من مشكلة الفلسفة السياسية، أي طبيعة «الدولة المثالية، أو شكل الدولة(١). وبصورة أكثر دقة، الشيء النفيس بصورة كبيرة على الأرض هو نتيجة تقابل ذهن الإنسان مع طبيعة الأشياء. وهذا التقابل يحدث بحق عندما يستطيع عقل الإنسان أن يقهر الطبيعة لكي يجبر طبيعة الشيء البشري الأكثر كمالاً تقريبًا، أي الدولة التي يقدمها بصورة موجزة في كتاب «**أطلانطا الجديدة**». وعلى الرغم من أن كتاب «**أطلانطا الجديدة**» هو العمل السياسي الأكثر أهمية لبيكون، فإننا لا نستطيع أن نرى أهميته إلا إذا أدركنا أن الأشياء السياسية تعني بالنسبة له أكثر مما هو مفترض عادة. ولكي يقتنع المرء بذلك، يجب عليه أن يفهم ممارسة بيكون الواضحة لاستخدام كلمات قديمة، وجمل لكي يصف أشياء جديدة(٢).

ينكر بيكون مثلاً أن هناك شيئًا مثل «العنصر الخامس» إذ إن «العنصر الخامس» هو لفظ ينطبق على عنصر في النجوم والمناطق السماوية، يختلف عن العناصر الأربعة المعروفة وهي: الماء، والأرض، الهواء، والنار. وقد عالج بيكون وجهة النظر هذه عن السماء التي يمكن أن تُرد إلى أرسطو باحتقار عظيم، ويسمى سماء أرسطو «بالسماء الخيالية». ومع ذلك تفترض شخصية من شخصيات بيكون في محاورة تُسمى «**إعلان خاص بحرب مقدسة**» أن سقراط المحاورة، وهو شخص يُسمى إيبولس Eupolis، قد كون «العنصر الخامس». وتعني كلمة «إيبولس» «المدينة الفاضلة»، أو ربما تعني بصورة أكثر دقة «البلد المحكوم جيدًا». وما ينكره بيكون على السموات، أي العنصر أو الماهية الخامسة، يبدو أنه يفترضه بالنسبة للبلد

المحكوم جيدًا، ومن ثم، فإن خلافه ونزاعه مع أرسطو لا يكمنان فى أن أرسطو افترض شيئًا خياليا، وإنما اهتم بالخيالى فى المكان الخاطئ. فالخيال الحقيقى لابد أن يوجد فى عالم الإنسان السياسى، أى عالم خلق الإنسان وإبداعه(٣).

وثمة تعبير آخر قديم، وهو «علة غائية»، اعتاد أن يستخدمه بيكون لكى يصف شيئًا جديدًا. والعلة الغائية هى الغاية التى توجد من أجلها الأشياء، ويقول بيكون إن البحث عن العلل الغائية قد أفسد الفلسفة الطبيعية. ويعالج هذا البحث بازدراء مثلما يعالج البحث عن «العنصر الخامس». ومع ذلك فإن بيكون لا يحتقره عندما يفترض أن البحث عن العلل الغائية قد يكون مشروعًا عندما يرتبط «بالأشياء البشرية». ويفضى الفهم الكامل لهذا البحث إلى فكرة مؤداها أن الإنسان هو الذى يتمركز فيه العالم «من جهة علل غائية». ولكى نناقش العلل الغائية بوصفها ليست ممكنة الفهم إلا فى الأشياء البشرية، وبصورة محتملة الأشياء التى يصنعها الإنسان، لابد أن نغير بالتأكيد، وبصورة جذرية معنى العلل الغائية. والعلة الغائية التى توجد من أجلها كل الأشياء هى الأشياء التى يصنعها الإنسان، وأفضل شىء يستطيع الإنسان أن يصنعه هو الدولة المثالية؛ أى دولة أطلانطا الجديدة، أى الأرض السعيدة؛ أرض كل الأشياء الدنيوية التى تستحق المعرفة بصورة كبيرة. ومع ذلك فإن هذا الشىء لا يوجد إلا فى ذهن بيكون، وفى بنائه من حيث المبدأ. ويبقى للبشرية أن تشيده عمليا(٤).

إن اعتماد الأشياء العليا على البناء البشرى علامة على سمو ما يصنعه الإنسان، أى على سمو ما هو صناعى على ما هو طبيعى. إن فلسفة بيكون فلسفة مادية، وتشبه المذهب المادى القديم، لاسيما المذهب المادى عند ديمقريطس الذى اعترف بأنه تراثه العقلى(٥). ومع ذلك اعترفت قلة من أولئك الذين تابعوه باعترافه الخاص ماعدا شافتسبرى(٦). وعلى الرغم من أن التعليم المادى الملحد لديمقريطس قد أدى بصورة طبيعية إلى إنكار فائدة أى بحث عن العلل الغائية، فإنه لا يمكن أن يؤدى بذاته إلى خلق علل غائية بشرية، أو سياسية. ومن جهة المذهب المادى فإن

مذهب بيكون المادى جديد تمامًا فى أنه يحدد غـاية بشرية أسمى ممكنة، مع أنها غاية تتأثر بما نسـميه الآن بالمذهب اليـوتوبى. وعلى الرغم من أن صيغـة بيكون جديدة، فـإنها تأثـرت بعمل الفـيلسـوفين السـياسـيين اللذين سـبقـاه؛ وهمـا ماكـيـافللى، وجيوردانو برونو.

يبدو أن بيكون قبل صياغة ماكيافللى التـى تقول إن الفلسفة السياسية ينبغى أن تركز على ما يفعله الناس، وليس على ما ينبغى أن يفعلوه. لقد أخذ مثل ماكيافيللى الموقف المتطرف بوصفه نقطة بدايته. لقد اعتقد بيكون أن الطبيعة تكون فى حقيقتها ومعقـوليتها بدرجة كبـيرة عندما «تُكدر» و«تُقلق» عن طريق التجـارب، مثلما رأى مـاكيـافيللى أصـول النظام السيـاسى الجـديد فى طرفين؛ هما العنف والجـريمة. إن الناس يتكـونون من رغـبـات، ويكون للدول والجـمـهـوريـات أصـولهـا من هذه الرغبـات. إن الإنسان يمتلك عقلًا، وقـد يقهر الطبـيعة ويتـغلب عليها بهـذا العقل، ولكن عن طريق الخضـوع لها وفهـمها لا فـقط فى عدم انتظامهـا الأقصى، أى فى المعجزات أو الخوارق. ويسـاعد الخضوع للطبيعة الإنسـان على أن يقهرها ويتغلب عليها. والإنسان نفسه لا يمتلك هدفًا أو غاية طبيعية لأن الكون غريب وغير مفهوم. والموجـه لجـميع الأشـيـاء يكون فى الرغـبـة الشـديدة التى يجب أن تدخل فى كل الأشياء وتخـرج منها. لقد كان بيكون مثل ماكـيافيللى فيلسوفًـا لذيا، غير أنه لذى يرفض نتائج مذهب اللذة الكلاسيكى(٧).

عندما تحدث ماكـيافللى عن التركيز عما يفـعله الناس بدلاً مما ينبغى عليهم أن يفعلوه، فإنه يناقض مع ذلك إجراءه الخاص بإجراء مـبتكرى الدول الخيالية. وبينما يزدرى بيكون تقرير ماكيـافللى هذا، فإنه كان هو نفسه مبتكرًا دولة خـيالية. ويظهر مغزى هذه الواقعة عندما نعرف أن مجرى تفكيره السياسى الذى أخذه كان مجرى مـختلفًـا أتم الاختـلاف مع أن بيكون كان يـدين بالكثيـر لمكيافلـلى بالنسبـة لنقطة بدايته. إن الواقعـة التى تذهب إلى أن أعمال بيكون السيـاسية الأكثر أهمـية ليست أعمـالًا عن طبيـعة الأمـير، وليـست مقالات عـن مؤرخ قديم، ولكن ذلك الـعمل (أعنى **حكمة القـدماء**) هو تحليل للأساطير القـديمة، والعمل الآخر (أعنى **إطلانتطا**

الجديدة) هو دحض للأسطورة الأفلاطونية، تخبرنا عن شيء من اختلاف بيكون عن ماكيافللي. وقبل أن نرى أهمية هذه الأساطير، فإنه يجب علينا أن نعرف أن ثمة اختلافًا عن ماكيافللي في التخطيط الخالص لخطة بيكون. إن أهمية الشهرة، أو المجد، أي الغاية التي من أجلها يؤدي الأناني أفعالاً غير أنانية هي بالنسبة لماكيافيللي شاملة وعامة. ومع ذلك يتذبذب بيكون من الناحية الظاهرية بين حب الشهرة، أو حب الحكمة، من حيث إنه العاطفة الأسمى، والشهرة، أو الحكمة، من حيث إنها الخير الأقصى. ومع ذلك، فإن هذا التذبذب ظاهري فقط؛ لأن أولئك الذين يرغبون في الشهرة الحقيقية لا يحققونها إلا من حيث إنهم محبون للحكمة.

إن الأمر كما لو كان بيكون يقول لماكيافللي إن الأشياء التي يعترف لها الناس بالجميل بصورة كبيرة ليست هي الأعمال الباهرة للأبطال، أو حتى أفعال مؤسسي الدول. فالأشياء التي تجعل الناس يعترفون بالجميل هي تلك الأشياء التي «تريح وضع الإنسان» (وهي عبارة بيكون)؛ أعني الاختراعات. صحيح أن بيكون يشير في المقالات الشعبية إلى مؤسسي الدول والجمهوريات من حيث إنهم «القادة الأوائل للشرف السامي»، غير أنه يبين في مواضع أكثر غموضًا أن القدماء صنعوا آلهة مخترعين، في حين أنهم لم يصنعوا أبطالاً إلا أنصاف آلهة. وفضلاً عن ذلك، إذا لم يكن هذا الشرف قادمًا باستمرار، فلأن هناك مخترعين قلة للغاية، وعملهم عارض بصورة كبيرة. وفي هذه الناحية تسلك البهائم أفضل من الناس. إن تأملاً قليلاً يبين أنه أخذ الكثير من رمزية كتابه «**أطلانطا الجديدة**» من ديانة مصر القديمة، مشيرًا على الأقل إلى ما قاله «برونو» بصراحة ووضوح تام، على الرغم من أنه قد يكون بصورة أقل فاعلية. لقد كانت مصر التي كانت بمثابة ظلام العالم المادي بالنسبة للمسيحيين، موضوعًا لإعجاب كبير؛ حيث تقر البهائم التي صنعت اختراعات بفضلها. وفضلاً عن ذلك، فإن التماثيل في يوتوبيا بيكون الخاصة هي للمخترعين، وليست للأبطال(٨).

إن هدفًا عمليا من تعاليم بيكون هو تطوير المخترعات. وقد حل الإيمان في التقدم التنكولوجي محل شك القدماء وارتيابهم في التقدم التكنولوجي. فالإيمان

بالتقدم التكنولوجى يظهر فى اختراعات، إذ يستلزم خلقه منهجًا جديدًا؛ أى منهج كتاب بيكون «**الأورجانون الجديد**» منهج العلم الطبيعى الحديث من حيث المبدأ[٩]. إن ما هو مطلوب من الناحية السياسية هو «جيش نموذجى جديد» حقيقى من أتباع بيكون ممن هم على استعداد للتجربة، ولديهم إيمان، ليس فى نتائجهم العلمية فحسب، بل فى الأريحية السياسية لنتائجهم العلمية أيضًا. إن تعليم بيكون يتطلب أتباعًا، مثلما يتطلب تعليم ماكيافيللى غير أنه نوع مختلف من الأتباع. فهو ليس جيشًا من السياسيين، بل هو جيش من المخترعين. وليس هناك سبب قاطع للاعتقاد أن أتباع بيكون يفهمون تعليمه. والقول بأنهم فعلوا ذلك ليس ضروريا. إن التمييز القديم بين الفلاسفة وغير الفلاسفة يجب أن يحل محله تمييز جديد، أى التمييز الثلاثى بين الفلاسفة، والخبراء، والجمهور. ويتطلب التعليم الذى يظهر فى الاختراعات مجموعة كبيرة من الخبراء، أو الفنيين ـ الأشخاص الذين يستطيعون، بسبب التجارب المشتركة أو ما يُسمى الآن بالبحث الجماعى، أن يساعدوا فى أن يجعلوا حياة الإنسان أكثر سهولة ويسرًا ـ يجب على هؤلاء الأشخاص ألا يعرفوا الحقيقة الخاصة بالكون أو بالإنسان. إنه يجب عليهم ألا يفهموا بالفعل فلسفة بيكون السياسية، بل أن يفهموا فقط المناهج التى يمكن أن تُصنع بها الاختراعات. وأن يخضعوا بالطبع لأولئك الذين يفهمون ما هى الاختراعات التى تساهم بحق فى تفريج حالة الإنسان؛ لأن الاختراعات يمكن أن تكون هدامة أيضًا. ولدى بيكون أساليبه الخاصة لمنع الاختراعات الهدامة من الانتصار على الاختراعات البناءة. ويجب ألا يشوش القول بأن هذه الأساليب الوقائية لا توجد اليوم حكم بيكون الأسمى فى قبولها. فالمخترعون أنفسهم يجب أن يكونوا أشخاصًا ماهرين فى المنهج. ولذلك، فإن تشديد بيكون على المنهج يميز انتقالاً من فلسفة ماكيافيللى السياسية. وبدون إنكار سمو الحنكة السياسية يفترض بيكون أن المناهج التى يقدمها يمكن أن تصبح مناهج لكل اختراع بشرى؛ بما فى ذلك الاختراع السياسى. وعلى الرغم من أن بيكون لم يقل أن الحنكة السياسية تكون أيسر عندما يساعدها

الاختراع الحديث، فإن النتيجة تنتج من التأكيد الذى يقول إن منهج كتاب «**الأورجانون الجديد**» يمكن أن ينطبق على كل معرفة بشرية(١٠).

ولكى تتعدد الاختراعات وتكثر اضطر بيكون إلى أن يقنع السلطة بأن الاختراعات بريئة من الناحية السياسية. لقد ميز بين المعرفة الخالصة للطبيعة، و«المعرفة الفخورة بالخير والشر»، وحاول أن لا يحمى معرفته الخاصة من نتائج نظرية السقوط فى الخطيئة فحسب، بل من الاضطهاد أيضًا(١١). ومع ذلك فمن الواضح أنه إذا كان هناك انتقال من منهج بيكون العلمى إلى المعرفة البشرية بكل فروعها، فلابد أن تكون هناك اختراعات ليست بريئة من الناحية السياسية. وفى النهاية فإن المعرفة الخالصة بالطبيعة تؤثر، ولابد أن تؤثر فى المعرفة الفخورة بنفسها عن الخير والشر. ومع ذلك عندما تُقدم الطلبات إلى الملوك والقديسين، فيجب على الأشخاص الذين يقدمونها أن يتحدثوا بعناية كبيرة خشية أن يفهم الملوك والقديسون الطابع الثورى لمقترحاتهم. إن الواقعة الخالصة التى تقول إن بيكون نظر إلى تعليمه على أنه يظهر فى اختراعات يعنى أن هذا التعليم لابد أن يكون له اتباع كبير، وأن هذا الاتباع الكبير لابد أن ينال استحسانًا عاما كبيرًا. لقد تردد بيكون فى أن يشرح فلسفته السياسية ليس من أجل أن يحمى نفسه بقدر ما يحمى تعليمه. إنه لم يستطع إلى حد ما أن يشرحها لأنه بينما توجد أشياء ما اعتبرها راسخة، مثل صحة منهجه، فإن هناك أشياء أخرى لم يمكن معرفتها حتى الاختراعات التى يجب أن تنجح بالفعل فى تفريج حالة الإنسان. فبيكون يولى أهمية لمستقبل الطب مثلًا، ليس من أجل الصحة فحسب، بل من أجل إطالة العمر. وإذا استطاعت الحياة البشرية أن تتخلص من الموت الطبيعي، وقد أشار إلى هذا الإمكان بالتأكيد، فإن النتائج التى يمكن إثباتها عن ذلك التخلص تجبر على بعض التحفظات التى تخص أى تعليم سياسى نهائى(١٢).

إن هناك أشياء معينة عن التعليم السياسى النهائي الذى ادعى بيكون معرفته. الشيء الأول هو أن المنهج العلمى، الذى يظهر فى اختراعات يجبر على وجهة نظر

عن التاريخ تختلف أتم الاختلاف عن وجهة نظر ماكيافللى. وبالنسبة لوجهة النظر هذه، يبدو أن بيكون يدين لجيو راندو برونو، الفيلسوف الذى يذكره نادراً. إن الفعل الذى يجلب الشهرة للبطل يرتبط بزمان معين، أى ما يقال عن الشهرة ذاتها. إن البطل يساعد بلده، والبلد قد ينهض أو ينهار. أما الاختراعات فإنها على العكس تنتمى إلى البشرية وتظل معها. إنها تجاوز ما يُسمى بالعود الأزلى، ويرى بيكون متبعًا فى ذلك برونو أن من واجبه أن يدحض تأكيد العود الأزلى. إن نظرية العود الأزلى تشير إلى دورة الميلاد، والنمو، والتدهور، والموت، وتشير إلى تلك الدورة فى النباتات وفصول السنة، كما تشير إلى تلك الدورة فى الحياة البشرية والدول والجمهوريات. إن كل الموجودات البشرية يُنظر إليها على أنها مؤقتة، وقد أكد بيكون أن وجهة النظر هذه التى ترى أن خضرة الربيع تأتى وتذهب، «طبيعية»، ومع أنها طبيعية، فإنها ليست صحيحة. إنها المصدر الرئيسى ليأس الإنسان من المستقبل. ويدرج بيكون من بين أسباب الأمل فى المستقبل، مع تشديد خاص، إهمال قبول الإنسان الطبيعى للعود. إن الدورات لا تتبع مجراها، والعصر العظيم للحداثة، أى عصر بيكون، أعظم من العصر العظيم للعهد القديم(١٣).

إن الفكرة التى تقول إن عظمة الحداثة لابد أن تتحدى الدورات التى هيمنت على التفكير التاريخى هى فكرة كان جيوراندو برونو على وعى بها، واتخذ منها عزاء من الناحية الظاهرية إبان الأيام التى تعرض فيها للاضطهاد. لقد تحدث برونو عن ثمار العلم الحديث، واعتقد أن اكتشافه للكون اللامتناهى يعين، بصورة أساسية على جمع هذه الثمار. فى حكاية شهيرة أعمى عدم الكفاية البشرية الناس عن أن يفهموا ما هو إلهى، وشفوا من هذا العمى، وكانت لديهم قوة خارقة فيما يخص التغير البشرى أكثر مما كانت لديهم من قبل. إن الخير والشر قد يزالان بديلين، ولكن سيكون كل خير بسبب علم برونو الجديد أفضل قليلاً من الخير الماضى، وكل شر سيكون أسوأ قليلاً من الشر الماضى. وهكذا يناقض برونو تعليمه الخاص الذى يجلب التسامح فى مسائل الظن لأنه يجلب الوحدة فى مسائل العلم، مع

مكتشفات كولمبوس وأنصاره الذين أصروا على فرض معتقداتهم على الآخرين. لقد كان برونو يأمل فى أن يجد طريقة من القوة المحتومة للتغير البشرى[١٤]. وبيكون تلميذه فى البحث عن هذه الطريقة.

بينما اعتقد برونو أنه لكى نجاوز التغيرات المتكررة فى الأشياء البشرية، يجب أن نصدم الناس، ونحطم قوة الأرسطيين المسيحيين الذين هيمنوا على المدارس، فإن بيكون اعتقد أن السلام المدنى وحده يستطيع أن يجلب تقدمًا علميا، ومن ثم تقدمًا سياسيا. ويقارن نفسه بالتالى بطحان يصلى من أجل «السلام بين أشجار الصفصاف، لأنه عندما تعتاد طاحونة الهواء، تكون طاحونة الماء أقل اعتيادًا»[١٥]. إن عمل طاحونة الهواء فى استعارة بيكون، أى المناظرة الدينية أرخص وأسهل من عمل طاحونة الماء التى هى بمثابة تقدم العلم. لقد رأى بيكون أن التقدم يتطلب تجربة مشتركة، وبحثًا جماعيا يتطلبان بدورهما مؤسسات للتعليم مجهزة جيداً، تتطلب بدورها سلامًا مدنيا. ولكى يطوره تعلم ما قد يُسمى بالفلسفة السياسية المؤقتة. وهو لا يستخدم لفظ «الأخلاق المؤقتة» الذى استخدمه ديكارت فيما بعد، غير أنه يدافع عن طريقة أخلاقية وسياسية ينتظر منها أن تخدم الناس حتى يصلوا إلى الجزيرة اليوتوبية فى كتابه «**أطلانطا الجديدة**».

هذه الطريقة السياسية مؤقتة سواء من الناحية العملية أو من الناحية النظرية. ليس هناك شىء جديد عنها فى الناحية الأولى بالطبع. فقد أدرك الفلاسفة السياسيون باستمرار أنه يجب على الناس أن يعيشوا فى مجتمعاتهم الخاصة، وقد لا تكون تلك المجتمعات هى المجتمعات الممكنة المثالية. إن وجهة نظر بيكون جديدة فى أنه ينكر إمكان تصور النظام السياسى المثالى قبل أن يتم تقدم عظيم فى قهر الطبيعة. إن هذا التقدم سيساعد الناس فى أن يعرفوا ما يرغبون فيه؛ أعنى أنه يكشف إلى أى حد قد يصلون فى تصور الخير بالنسبة للإنسان. ولأن بيكون قد وقف على منبع الثورة العلمية، لذلك كان عليه أن يعترف بجهل الخير النهائى بالنسبة للإنسان[١٦]. لقد زعم مع ذلك أنه يعرف ما هو كاف من الطابع الغريب

للكون، وإمكان قهر الطبيعة عن طريق منهجه المتطور للتأكد من أن الناس يستطيعون أن يتعلموا ما يرغبون فيه، وما هو خير بوجه عام. وبينما كانت لديه رؤية عن يوتوبياه الخاصة، فإن كثيراً من عمله اهتم بالدولة التى تؤدى بالإنسان إلى تلك اليوتوبيا. وبعد أن عرف بيكون إلى أى حد يزعج الصراع المدنى والدينى العلم، حاول أن يربط الحرية بالعرف أو بالتراث. ولذلك قد يوصف تعليمه المؤقت بأنه محافظ، ويظهر فى المحافظة على المؤسسات الثلاث وامتدادها وهى: التاج، والكنيسة، والإمبراطورية.

وليست هناك حاجة إلى الحديث عن المؤسستين الأولين. لقد كان بيكون مناصراً للملكية، لأن الملكية كانت موجودة، ولأنها أعطت أناسًا معينين وقتًا من السياسة للفلسفة والعلم، ولأنه كان من الملائم أن يكتب فى ظل ملك تشبه كتابة بيكون له رحمة الله؛ أى أنها تجاوز الفهم. وما يجاوز الفهم يجاوز الرقابة أيضًا، وإذا لم يكن الملك فى شهرة جيمس الأول، فإن الملكية قد تتفق تمامًا مع الحرية(*). وعما إذا بيكون مناصراً حقيقيا للملكية يتصور بصورة سامية الامتياز الذى زعمه، فإن هذا ليس أمراً مؤكدًا على الإطلاق. وبالنسبة لمذهبه الإنجليكانى، فإنه رأى أن الكنيسة الإنجيليكانية(**) هى ذلك المذهب الإنجليكانى للسياسة فى بريطانيا؛ الشعب الذى أراد أن يقمع الجدال الدينى ويوحد الأمم. لقد رأى أن قيادته هى أقل تسامحًا من البيورتان أو الكاثوليك، ولذلك يتشبث بأن يحسم المجادلات الدينية «باستمرار». إن هناك بالطبع سببًا أعمق لتمسكه بهذا المذهب. ويتضح أن الشخص الذى ينظر إلى «العلل الغائية» و«العناصر الخمسة» على أنها لا ترتبط إلا بالأشياء التى يخلقها الإنسان، لابد أن ينظر إلى تعليمه الخاص على أنه متحرر من

(*) جيمس الأول (١٥٦٦ ـ ١٦٢٥) ملك إنجلترا (١٦٠٣ ـ ١٦٢٥) عُرف باستبداده ونادى بحق الملوك الإلهى فنشب بينه وبين البرلمان صراع عنيف (المراجع).

(**) مذهب دينى نشأ فى إنجلترا فى القرن السادس عشر يرفض سيطرة البابا والكنائس خارج إنجلترا، وكانت الرئاسة لرئيس أساقفة كانتربرى (المراجع).

اللاهوت. وقد تؤدى حجة بيكون الخالصة التى تذهب إلى أن معرفة الطبيعة قد تجاوز الوقوع فى الخطيئة لأن معرفة الطبيعة ليست هى التى يزدريها الوقوع فى الخطيئة، وإنما المعرفة الشهيرة بالخير والشر، نقول إن حجة بيكون هذه تؤدى إلى إبعاده بصورة طبيعية عن الجدال الدينى. وينظر بيكون إلى الكنيسة التى تسمح بفصل الفلسفة عن اللاهوت على أنها الكنيسة المسيحية الى ترتبط بالكنيسة الحقيقية ارتباطًا وثيقًا. لقد رأى ذلك الفصل فى الكنيسة الإنجيليكانية وليس فى الكنيسة الرومانية؛ كما كان يعتقد أن قوة الإسكولائيين على أن يهيمنوا على التعليم كانت عظيمة جدا، غير أنه حاول مع ذلك أن يجعل كنيسة إنجلترا أكثر تسامحًا. وأبقى على ضرورة الربط فى شكوى برونو أن «العوام» قد هيمنوا على التعليم؛ لأنه اعتقد أن المشكلة قد حُلت فى بريطانيا(١٧).

إن إمبريالية بيكون معقدة أكثر من ذلك إلى حد ما. فبينما قد يُنظر إلى كل من مذهبه الملكى ومذهبه الإنجيليكانى بحذر، فإن مذهبه الإمبريالى جرىء. وربما يكون الدليل الوحيد فى تعليمه المؤقت بالنسبة لتقريره الماكيافيللى الخاص أن الطريق الوسط المفيد فى كل المباحث الأخرى ضار فى السياسة. إن توسيع حدود الإمبراطورية هو واجب كما يرى بيكون؛ واجب قد أُهمل فى الفلسفة السياسية السابقة على فلسفته الخاصة. وليس من الصعب أن نتخيل ما يؤديه تصور كهذا للواجب بالنسبة للمبادئ السياسية التقليدية. إن واجب الإمبريالية يتضمن أن أفضل المجتمعات ليست مدنًا صغيرة، بل هى إمبراطوريات عظيمة. إنه يضفى القيمة على «العظمة» ليس عن طريق القوة فحسب، بل عن طريق الحجم أيضًا. فالأمم ذات السكان كثيرة العدد مثل بريطانيا تمتلك فرصة من العظمة أفضل من الأمم ذات السكان قليلة العدد؛ السكان الذين لا يستطيعون أن يحافظوا على إمبراطورياتهم، مثل إسبانيا. ويتطلب تحقيق هذا الواجب سلوكًا عدوانيا أكثر من السلوك العادل، وتصبح الجسارة نفسها فضيلة الرفاهية، بغض النظر عن عدالة

الحرب. حقًا إن البحث عن الحرب العادلة، وهى مشكلة ذات معنى للإسكولائيين ولمعاصر بيكون «جروتيوس»، يأخذ معنى يختلف أتم الاختلاف عند بيكون، عندما يصف حربًا يُخشى منها (أو ما يُسمى بوجه عام «بالحرب الوقائية»)، بوصفها حربًا دفاعية وعادلة. وبالتالى فإن أى حرب ضد أى أمة تعكف على الغلبة والنصر (مثل تركيا أو إسبانيا) هى حرب عادلة؛ لأنها نزاع على الخوف من الحرب. وبمعنى آخر، إذا قامت الأمة (أ) بواجبها عن طريق توسيع إمبراطوريتها، فإن الأمة (ب) التى تلاحظ هذا التوسع تقوم بواجبها عن طريق الذهاب إلى الحرب ضد الأمة (أ). وربما يكون ذلك هو تصور بيكون عن «حالة الطبيعة»؛ وهو نظرية عن السيادة، علما بأن الفعل فى حالة الطبيعة أنانى، والحل إمبريالى. ويبدو أن التصور الخالص للحرب العادلة ينهار أمام الحل الإمبريالى للمشكلة(١٨).

عندما يقول بيكون إن مشكلة توسيع الإمبراطورية أُهملت فى الفلسفة السياسية، فإننا قد نتساءل بدقة لماذا يبدو أنه تغاضى عن معالجتها عند ماكيافللى. فقد استحسن ماكيافللى أفعالاً متعطشة للقتال، وأهدافًا إمبريالية، والمقدم التاريخى الذى عرض له بصورة أكثر تأكيدًا بالنسبة للمنافسة عن طريق مؤسسى الأساليب والنظم هو روما الإمبريالية المولعة بالقتال. ومع ذلك فإن بيكون اعتبر دراسة ومناقشة واجب توسيع الإمبراطورية دراسة مهملة. وليس من اليسير تمامًا أن نرى لماذا. إن الاختلاف الوحيد الواضح بين إمبريالية بيكون وإمبريالية ماكيافللى يرتبط بأهمية القوة البحرية. فإمبريالية بيكون هى بالتأكيد إمبريالية بحرية، بينما إمبريالية ماكيافللى ليست كذلك. ويبدو ذلك اختلافًا ضئيلاً نسبيا، ويصعب تبرير زعم بيكون أنه أول من ينظر إلى الإمبريالية على أنها واجب مدنى. ومع ذلك يجب أن نتذكر أن نوع الناس الذين يستطيعون أن يمهدوا السبيل لإمبريالية بحرية ناجحة هم حوالى ١٦٠٠ «إنسان جديد». إنهم نوع الناس الذين يستطيعون أن يتبعوا النصيحة التى نشرها بحرية فى كتابه «**تقدم العلوم**» أن يعلموا كيف يصرفون أمورهم فى العالم، ويمارسون فن البلاغة وإدارة العمل، وفن مجالسة الأمراء. إنهم الأشخاص

الذين يستطيعون أن يجلبوا صنوف الراحة والترف من الأماكن البعيدة فى العالم إلى أسواق لندن. إنهم الأشخاص الذين لا يخجلون من الربا الفاحش الذى يؤخذ عنوة، والذى يدافع عنه بيكون. إنهم أولئك الذين يستطيعون أن يتصوروا الإمبريالية عن طريق المكسب الاقتصادى ، وليس عن طريق القوة الاستبدادية. إنهم الممثلون الحقيقيون لروح الرأسمالية التى شارك فيها بيكون كثيراً، على الأقل، مثل كالفن، وربما بصورة أكبر.

إن إمبريالية بيكون هى بمعنى ما رابطة بين تعليمه المؤقت وتعليمه المحدد، لأنها تقدم وحدها من بين دعائم تعليمه المؤقت الطريق للإنسان الجديد. إنها تتجه إلى الملوك، واللوردات، والكهنة أقل مما تتجه إلى التجار. إن مجتمع بيكون العدوانى هو مجتمع يقطنه أولئك الذين يوجههم الحظ، أى التوصيات التى تخص كيف يديرون أمورهم فى العالم، أى الدراسة التى نظر إليها على أنها أُهملت فى الكتابات السياسية السابقة. هؤلاء الناس يجب أن يمثلوا استحكامات الإمبريالية البحرية الجديدة. إنهم بالنسبة للإنسان السفينة التى تأخذ البشرية إلى أطلانطا الجديدة. وهذه السفينة هى أساساً سفينة بريطانية، وينظر بيكون إلى تحقيق يوتوبياه أساساً على أنه إنجاز بريطانى. فقد كانت بريطانيا ناضجة بالنسبة للحرب العادلة. لقد كانت لديها ذرية من الناس أكثر جسارة. إن مملكة السماء أشبه ببذرة الخردل، أعنى بذرة صغيرة، تنمو منها شجرة كبيرة. إن فكرة بيكون عن الإمبريالية فكرة يقارنها بحبة الخردل هذه. فمن البذرة الصغيرة نشأت بريطانيا، إمبراطورية عظيمة(١٩).

ومع ذلك قد نكون أقل إنصافاً لبيكون عندما نتصور أن إمبرياليته كانت تخطيطاً ضيقاً لأمة واحدة. فلقد صممت خاصيتها العدوانية لشىء أكثر أهمية من الإمبريالية البريطانية؛ أعنى بالنسبة لسيطرة البشرية على الطبيعة. وقد تكون هذه الخاصية الرابطة بين التعليم المؤقت، والتعليم المحدد. فهذا التعليم المحدد ليس

كاملاً إلا فى كتابة بيكون الخاصة، غير أنه من المتوقع أن يجاوز كلاً من المكان والزمان. ويردنا التجاوز إلى مشكلة الأساطير القديمة. إن كتاب «**حكمة القدماء**»(*) هو تجميع لحكايات قديمة، مع تأويلات بيكون الخاصة. والقول بأن بيكون اعتبره كتابا مهما للغاية يدل عليه ما جاء فى المقدمة من أى شخص حتى فى عصرنا هذا لديه حقيقة جديدة يريد أن يعرضها، فإن عليه أن يعرضها بهذه الطريقة عينها. وبينما يزعم بيكون أنه يفسر الأساطير أو الحكايات القديمة، فإنه يقدم بالفعل، تعليمه الخاص بقدر ما تسمح بنية الأسطورة بالاختراع. لقد تم الإقرار بأن الحكايات القديمة تجارة بين العهد القديم الأول، أصبحت فى طى النسيان إلا بالنسبة لما يخبرنا عنه الكتاب المقدس والأشياء التاريخية. ومع ذلك فإن هذه الرابطة بين الأشياء التاريخية، والأشياء الأولى هى شىء أكثر؛ لأنها كما تشير مقارنة الكتاب المقدس، رابطة بين الأشياء الإلهية والأشياء البشرية. ومع ذلك، لأن الألوهية الوحيدة التى يمكن أن تُفهم هى الألوهية التى هى من صنع الإنسان، فإن الحكايات القديمة تُقدم بوصفها الطريق إلى الألوهية عن طريق دراسة الطبيعة وقهرها.

وسواء تم تصور مؤلفى الحكايات السابقين على «هوميروس» كما تصورهم بيكون؛ فقد نظر مثلاً إلى عشق «جونو» Juno(**) على أنه بحث عن فهم سياسى، وإلى السعى وراء «يوريديكى» Eurydice(***) على أنه مطلب فلسفى، أو إلى أسرار أبى الهول(****) على أنها مصدر تمييز بيكون بين مملكة تعلو على الطبيعة، ومملكة تعلو على الإنسان، فإن ذلك لا يهم بالفعل. وبتمييز هذه الحكايات عن

(*) كتاب لبيكون أصدره باللاتينية عام ١٩٠٦ (المراجع).

(**) آلهة السماء فى الميثولوجيا الرومانية وزوجة جوبتر كبير الآلهة (المراجع).

(***) يورديكى هى زوجة أورفيوس التى لدغتها أفعى يوم عرسها فهبط إلى العالم الآخر محاولاً استعادتها لكنها اختفت بمجرد أن التفت إليها وكانت تسير خلفه (المراجع).

(****) أبو الهول التمثال المصرى الشهير يمثل فى الأساطير اليونانية وحشًا يلقى على الناس لغزا على أبواب مدينة طيبة ويقتل كل من لا يستطيع حله (المراجع).

حكايات الكتاب المقدس، فإنها تمثل طريقة طبيعية أكبر من طرق النظر إلى الإنسان والعالم. وتفترض أنه قد لا يكون ضروريا انتظار بيكون حتى يستطيع الإنسان أن يخلق المجتمع الذى يقهر الطبيعة، إن لم يكن ضروريا انتظار أرسطو والمسيحية. يتابع بيكون برونو فى القول بأن العصر الحالى هو «العهد القديم»؛ أى الزمن القديم للعالم، حيث عرف الناس أكثر من أولئك الذين يطلق عليهم القدماء[٢٠].

ومع ذلك فإن الأسطورة ذات الأهمية العظيمة بالنسبة لبيكون هى من جهة أسطورة من خلقه الخاص، وهى من جهة أخرى، دحض للأسطورة الأفلاطونية، وتوجد فى كتابه «**أطلانطا الجديدة**». إن هذا العمل وصف لجزيرة يوتوبية فى المحيط الهادي، وهو وصف غير كامل من الناحية الشكلية. إذ تنتهى، فجأة، بنهاية وصف المؤسسة التى تُسمى ببيت «سليمان»، وهى المؤسسة الأكثر أهمية، والأكثر قوة فى الجزيرة، وهى مؤسسة علمية للعلماء، وقد استنتج بعض الكتاب أن بيكون أنهكه العمل، ولم يتحمل إنهاءوه. ومع ذلك تحمل ترجمته إلى اللغة اللاتينية؛ «من أجل منفعة البلدان الأخرى»، وبينما لم يكن ذلك عملًا متعبًا وعظيمًا بالنسبة لبيكون كما هى الحال بالنسبة للبعض، فإنه لم يكن ليقوم به إلا إذا اعتقد أن للعمل قيمة ما. وقد ترك بيكون عدداً من الأعمال غير الكاملة دون أن تُنشر. ولم يكن كتاب «**أطلانطا الجديدة**» واحدًا منها. وفضلاً عن ذلك فقد كان يُقصد من العمل أن يكون دحضًا للمحاورة الأفلاطونية «**كريتاس**» Critias التى لم تكن كاملة أيضًا من الناحية الشكلية. وعندما نفهم بدقة لماذا لم ينته كتاب «**أطلانطا الجديدة**» من الناحية الشكلية، فإننا نخطو خطوة نحو فهمه.

يختلف كتاب «**أطلانطا الجديدة**» أتم الاختلاف عن بعض يوتوبيات الجزيرة التى سبقته، مثل يوتوبيا مور. إذ يقال إن اكتشاف يوتوبيا مور اعتمد على الصدفة، ولم يعرف الناس أين يجدوها. كما أن المسافرين إلى أطلانطا الجديدة يعتمدون على الصدفة، لكن حالما يكتشفونها فإنه يكون من اليسير الاقتراب منها، وتُرى الجزيرة من الصباح حتى المساء، مثلما يعرف أبناء إسرائيل أن الرب أخرجهم من مصر فى المساء، وأنهم يرون مجده فى الصباح. إن القول بأن بيكون قصد أن

أطلانطا الجديدة تعنى الأرض الموعودة واضح أتم الوضوح. وهو يسميها «بالأرض السعيدة»، «الأرض المباركة»، «أرض الملائكة». ويقول إنها تُسمى ـ بلغة أبناء البلد ـ «بنشاليم» التى تعنى الابن الكامل. وفضلًا عن ذلك، يشير تصوير بيكون للبحر إلى انتصار الملاحة وانتصار العلم بالتالى. وخلافًا لمسرحيتى شكسبير « **العاصفة**» Tempest، و«**بركليس**» Pericles اللتين يصف فيهما صور البحر الأكثر أهمية عن طريق العواصف، فإن المسافرين يجدون فى «**أطلانطا الجديدة**» طريقهم إلى الجزيرة فى بحر هادئ. ويمكن أن نقارن التصوير بذلك التصوير المفترض عن طريق عبارة «السلام بين شجر الصفصاف». إن اليوتوبيا الحديثة تحتاج إلى الكثير.

أما قصة أطلانطا، جزيرة توجد فى مكان ما فى الغرب كما وردت إلينا من أفلاطون(*)، هى قصة لجنَّة تكنولوجية. لقد هُزم شعب أطلانطا الذى أفسده الترف، والذى حارب أثينا القديمة (تسعة آلاف سنة من قديم الزمان عندما روى صولون القصة)، ولم ترجع الجيوش. ثم عاقب «زيوس» Zeus الجزيرة بالإبادة، وبقيت جماعة نظرت إلى الملاحة على أنها مستحيلة. وخلافًا لأطلانطا التى حطمها زلزال، ولم تنتعش على الإطلاق تلاشت أثينا القديمة عن طريق فيضان. بقى الأشخاص الذين يعيشون فى الجبل، ثم شيدوا أثينا أخرى. ويرفض بيكون أسطورة أفلاطون عن قصد وعمد. فهو يسلم بأن أطلانطا القديمة قد دُمرت، ولكن عن طريق الفيضان، مفترضًا أن هناك جماعة من سكان الجبل بقوا أحياء، ثم بنوا الحضارة الإنكية Inca والأزتيكية Aztec(**). لقد هزمت أطلانطا الجديدة مثل أثينا القديمة جيشًا أطلانطيا، لكنها عاملته برحمة وشفقة أكثر من الأثينيين،

(*) فى بداية محاورة طيماوس يروى أفلاطون قصة جزيرة أطلنطا التى حاربتها أثينا القديمة وهزمتها، وأخبار هذه الجزيرة ـ كما يقول أفلاطون ـ نقلها المشرع اليونانى صولون عن الكهنة المصريين، وفضلاً عن ذلك فقد كان كريتياس واحداً من شخصيات المحاورة (المراجع).

(**) الحضارة الإنكية حضارة شعب من الهنود الأمريكيين فى أمريكا الجنوبية أسس إمبراطورية فى بيرو قبل الغزو الإسبانى، والحضارة الأزتيكية لشعب قديم كان يعيش فى المكسيك وهزم عام ١٥١٤ (المراجع).

وسمحت له بأن يعود إلى وطنه. وأبقت أطلانطا الجديدة، فضلاً عن ذلك على الفيضان. لقد كان لديها شيء لم يكن لدى أثينا القديمة؛ أى وسيلة الفيضان الباقية. وكان لديها علم بيكون، واستطاعت بمساعدة علم بيكون، أن تتجاوز تقلبات الزمن وتغيراته. وعن طريق التقلبات أشار بيكون إلى كل من الكارثة الطبيعية، والتدهور السياسي. إن أطلانطا الجديدة نظام حكم ليس تاريخيا، ويستخدمها بيكون لكى ينكر وجهة النظر التى تقول إن المجتمعات تنشأ وتنهار، وهى وجهة نظر شارك فيها حتى ماكيافللى. إن بنشاليم لم تنشأ وتنهار. إن عصرها الحق ينافس وجهة النظر المسيحية عن عصر العالم الذى هيمن فى عصر بيكون الخاص؛ أعنى أقل من ستة آلاف سنة.

وعندما وصل المسافرون إلى الجزيرة، تم تحذيرهم فى البداية، على الرغم من أنهم اقتربوا من بنشاليم وهم مرضى وفى حالة فاقة حتى إنه كان ينبغى عليهم ألا ينزلوا فى الجزيرة. ومع ذلك سُمح لهم بعد بحث عاداتهم بأن ينزلوا، وبقوا على الشاطئ. لقد أدخلهم إلى الجزيرة قسيس مسيحى، كان مديرًا لبيت الغرباء. إنه يناقش المعجزة التى أتت بالكتاب المقدس إلى بنشاليم، والطرق التى بواسطتها عرفت بنشاليم أوروبا، وهى طرق لم تكن معروفة لأوروبا. عرفت بنشاليم، عن طريق بعثات سرية أشياء عن أوربا بدت لهم أنها تستحق المعرفة: فقد عرفوا الاختراعات والتقدم فى العلوم. كما يخبر المدير المسافرين عن الماضى عندما أقام ملك بنشاليم الشهير، وهو الملك سليمان المؤسسة التى تُسمى بيت سليمان. وقابل المسافرون تاجرًا يهوديا يُسمى «جوبين»، كان أعلى فى الترتيب الهرمى فى بنشاليم بصورة واضحة من القسيس المسيحى، وشرح لهم «جوبين» العيد الأكثر أهمية فى بنشاليم، والذى يُسمى بعيد «تيرسان» Tirsan أو برب العائلة، وقابل عادات الزواج فى بنشاليم بعادات الزواج فى أوروبا، ورافق موظفًا أكثر أهمية، وهو واحد من آباء بيت سليمان. وكان هذا الموظف يرتدى ملابس تليق بالكاهن الأعلى فى العهد القديم، ويركب فى عربة رائعة، ويدعو الناس بطريقة تذكر بالمسيح، أو البابا. كما أنه رضى أن يتحدث مع أحد المسافرين، وقد اختير راوى الحكاية نفسه لهذا

الشرف. ويحكى الموظف عن تنظيم بيت سليمان ووظائفه، وعن المجموعة التى تحكم الجزيرة، ويعطى الراوى إذنًا لكى ينشر من أجل منفعة الآخرين.

وليست قصة بنشاليم بدون خاصية درامية. إذ قلما تأثرت الجزيرة بما فعله المسافرون، بيد أن تغيراً عظيمًا اعترى المسافرين، أثناء الحكاية. لقد حلوا الجزيرة، سعداء لكنهم غير كرماء، أنقذتهم ولكنها لم ترحب بهم. لقد تساءلوا عما إذا كانوا سيرون أوروبا مرة ثانية، لكن عندما أخذوا إذنًا بالإقامة، وعندما عرفوا تحول بنشاليم إلى المسيحية، أرادوا أن يبقوا. ومع ذلك لم يكونوا على استعداد لأن يمكثوا، وتمثل مناقشة الأعياد، ومناقشة دور بيت سليمان وحكمه نوعًا من تعليم الأوليات. لقد تخشنوا من أجل حياة فى اليوتوبيا. وأثناء تأقلم المسافرين، أو ما قد يُسمى بصورة أكثر ملاءمة تحولهم، انتقل القائد من ربان سفينتهم، أو « الشخص الرئيسى» لطاقم السفينة إلى الراوى الذى كان بصورة واضحة الشخص الأكثر معرفة على ظهر السفينة. ولابد أن تقترب فكرتهم عن الحاكم مما يسود فى بنشاليم نفسها قبل أن يكون المسافرون على استعداد لأن من يصبحوا مواطنى بنشاليم. ويبدو أن التغير هو العملية التى تحول بواسطتها المجتمع الغربى والمسيحى إلى مجتمع كلى. وقد استمدت أسماء بنشاليم وصورها من مصادر شتى. فبينما كانت الرحلة نفسها رحلة إلى الغرب، كانت الصور شرقية بصورة مهيمنة وغالبة، واستمدت من فلسطين، ومصر، وفارس.

وبافتراض أن المرء قد يذهب جهة الشرق عن طريق القيام برحلة جهة الغرب، افترض بيكون أن تقلبات المكان والزمان أيضًا قد يتم تجاوزها عن طريق نظام حكم محكوم بصورة جيدة. وقد شهد عضو فى بيت سليمان على صحة المعجزة التى أحضرت الكتاب المقدس إلى مدينة Renfusa (لها طبيعة الخراف) فى بنشاليم قبل أن يأتى إلى الغرب. ويقوم زعمه بالحكم على معرفته بفلسفة طبيعية، ولم يقبل تعليم الكتاب المقدس إلا من حيث إنه يطابق التعليم الكلى للفلسفة الطبيعية. وما ينجم من الناحية السياسية هو السلطة المطلقة بحق للجمعية العلمية، أى أكاديمية بيت سليمان.

ومع ذلك فإن ممارسة السلطة الجامعية تتطلب تدعيم حليف. وقد استطاع بيت سليمان أن يقرر ما هى الاختراعات التى قد تُعطى للدولة، والاختراعات التى لا تعطى لها. ونحن نعرف جيداً اليوم كما تنبأ بيكون أن العلم الذى يحاول أن «يحاكى الصاعقة» لابد أن يمتلك حماية بالنسبة لاستخدامه وسوء استخدامه(٢١).

ويجب أن يكون للمجتمع نفسه ضمانات معينة. وهذه الضمانات على نوعين: ضمان السلطة الجامعية التى تحدد المعرفة العامة عن طريق تقرير ما هى الاختراعات التى تُكتشف، وضمان السلطة الأبوية التى تلتزم بالفضيلة.وقد نسمى هذين الضمانين بضمان الجهل العام، وضمان الروح العامة. وبالنسبة لضمان الروح العامة، يبدو أن كتاب بيكون «**أطلانطا الجديدة**» يفترض ديانة مدنية معينة، عيدها هو عيد «التيرسان» Tirsan. والتيرسان هو رب العائلة، له ثلاثون ولداً أحياء، فوق الثلاث سنوات. وعيده خليط من الأعياد الوثنية، بيد أنه يختلف عن الاحتفال العادى بالخير الوفير؛ لأنه مكافأة على طول العمر، والخصوبة والنماء أيضًا. ورموزه تذكر بأوزوريس Osiris وإيزيس Isis، الإلهين المصريين. وقد أظهر وحدة التقوى، أو تبجيل العمر، والطبيعة، أو تبجيل الخصوبة والخير الكثير. ولا يبت التريسان فى أمر درجات الامتياز فحسب، بل أيضًا فى أمر السلطات. ويؤكد بيكون تأكيداً كبيراً على طابع الزواج بواحدة فى بنشاليم، مطلقًا عليه اسم «عذراء العالم»، فى مرة تعين لإيزيس، وإلا فهى غير شاملة فى يوتوبيا شهيرة بالخصوبة والنماء. ويكمن مغزاه فى الطابع القاسى لعيد تيرسان، بالإضافة إلى الأعياد الأخرى لبنشاليم. ويميز بيكون فى موضع آخر بين «العواطف» التى تكون طبيعية بالنسبة لكل الناس، و«العواطف المضطربة» التى يسميها بالانفعالات الطاغية. ولما كان عيد تيرسان يجد العواطف غير المضطربة، فإنه لا يكون احتفالاً بالعصر والخصوبة فقط، بل هو احتفال بالفضيلة أيضًا، وجزاءاتها هى جزاءات يعطيها الحكام الفعليون لبنشاليم؛ أى أتباع بيت سليمان لأولئك الذين تكون لذاتهم مخلصة وبسيطة.

تكمن الأهمية السياسية لعيد تيرسان فى اتحاد السلطة القديمة الأبوية مع العلم الجديد القوى. وتكفل الديانة المدنية، التى تضيف التقوى والورع إلى العلم، حكم العلم؛ ويجب على الحكام فى الوقت نفسه أن يكفلوا الديانة المدنية عن طريق أعمال العلم. ويقنع التقدم الناس بقيمة الفضيلة. وإذا وجهت العواطف كل الناس، ولكن كانت تلك العواطف التى تساهم فى الحياة الخيرة هى العواطف التى تترك العقل حرا من الاضطراب، فإن الحياة الفاضلة هى بالتالى الحياة الفلسفية؛ أى الحياة الأكثر تحرراً من الاضطراب؛ أعنى من الخرافة. ويتبع بيكون «لوكرتيوس» Lucretius فى وجهة النظر هذه، غير أنه يمضى بعيداً فى محاولة أن يبنى مجتمعًا يتحرر فيه كل المواطنين بوجه عام نسبيا من التشوش. ومع ذلك فإن حريتهم لن تقوم على المعرفة، بل على الوهم.

بينما يزعم بيكون أن علمه يذهب بعيداً إلى «مستوى عقول الناس»، فإنه يبين أيضًا أن الجميع لن يستطيعوا فهمه عن طريق «أعماله». إن كل الأشخاص لا يفهمون، بالفعل، علم بيكون على الإطلاق(٢٢).

بينما تخضع السلطة الأبوية بالتحديد للسلطة الجامعية، فإنه يبدو أنها تحل محل السلطة الملكية. إن «الدولة»، وليس «الملك»، هى التى تسمح للمسافرين بأن يبقوا فى بنشاليم، وقد اعترضت «إليزابيث» الأولى على استخدام كلمة «الدولة». لقد ذُكر الملوك فى كتاب «**أطلانطا الجديدة**»، غير أن حكم هؤلاء الملوك قد وهن وضعف. إن أولئك الذين يحكمون يحققون أو يقتربون من أشكال الخلود التى عرفها بيكون بقدر المستطاع ـ أى أن «التريسان» يحقق الخلود الذى يخص التجديد، ويقترب من الخلود الجسمى الذى يجاوز الموت. وربما يحقق أتباع بيت سليمان الخلود الذى يأتى من الشهرة. وهؤلاء هم مجموعة محدودة جدا تمثل قطاعًا صغيراً من العامة. وعندما يُخبر المسافرون بأن واحدًا من آباء بيت سليمان لابد أن يزور المدينة حيث يستقرون، فإنهم يُخبرون أيضًا بأن عامة المدينة لم يروا واحداً من هؤلاء الآباء منذ اثنتى عشرة سنة. وبينما لا يكون الاختيار بناء على

المولد، وتكون العضوية فى المجموعة الحاكمة ديمقراطية بهذا المعنى، فإن الفجوة بين الحاكم والمواطن تكون شاسعة وكبيرة. إن هناك فيما يبدو ستة وثلاثين أبًا وتابعًا، وبيكون متأكد من الاتفاق من جانب الأتباع على الحقيقة العلمية وفائدتها الملائمة حتى إنه لم يفترض عددًا فرديا للبيت، أو يحاول أن يجعل الأغلبية ممكنة باستمرار.

ما الذى يمنع عضوًا من المجموعة الحاكمة من أن يحاول أن يستولى على السلطة، أى من أن يقدم الاختراعات الخطيرة إلى الدولة؟ ما الذى يمنع الناس من أن يسألوا الحكام فى أزمة وطنية؟ لا يخبرنا بيكون سوى القليل عن هذه المسألة، إن هناك عنصرًا من الإيمان فى بناء اليوتوبيا عنده كما هى الحال بوجه عام، فى الفكر اليوتوبى الحديث؛ إيمان قد يحافظ على تمييز ثلاثى بين الفلاسفة، والخبراء، والجمهور العريض. وتفترض المحافظة على هذا التمييز أن الخبراء يحترمون الفلاسفة، ويسترشدون بآرائهم، أو أن المعرفة تظل خاضعة للحكمة. وبناء على هذه الشروط لا يجمد الناس الذهن لنشر الشيوعية، أو لانشطار الذرة لتحطم العوالم؛ لأن المعرفة يجب أن تكون فى خدمة خير الإنسان. إن معرفة خير الإنسان قد تحتاج إلى معرفة بالعواطف أكثر مما يفترض بيكون؛ غير أنه يزعم أنه يعرف على الأقل طرق الحياة التى يحميها مجتمع بنشاليم ويكفلها.

وسنفهم الآن بصورة أكثر وضوحًا دحض أفلاطون. تنتهى محاورة «**كريتاس**» فجأة عندما يدعو «زيوس» الآلهة كلها لكى يتحدث إليها فى مكان حيث تستطيع أن ترى كل عالم الصيرورة. لقد دعاها لكى تعاقب أطلانطا، وربما يعالج كلامه غير المكتوب ذلك العقاب، وتدمير أطلانطا. كما ينتهى عمل بيكون بحديث، لكن الحديث معلوم وهو ليس عن تدمير شىء يصبح ويتلاشى، بل هو عن كيف يمكن تجنب التدمير. ولا يقدم زيوس هذا الحديث، ولكن الشخص الذى يقدمه هو فى الغالب إلهى. وهو يبارك الناس بطريقة تشبه طريقة المسيح، أو البابا، وتمتلك صحبته قوة «التكهن الطبيعى»، وينظر إلى البشرية بشفقة ورحمة. وقد أسس هو وأسلافه دولة حيث يرونها أيضًا، بيد أنها تجاوز عالم الصيرورة. وهو يعرف أسرار

«زيوس»، وقد يرويها. ومع ذلك، فإن هناك بعض الأشياء التى لا يروونها، لأنه لا يستطيع لأن الفلسفة الطبيعية لا تستطيع أن تصدر عن الفلسفة السياسية إلا عندما يكتشف الإنسان كيف يقلد الصاعقة.

تتمثل الوسائل التى يرى بها أتباع بيت سليمان عالم الصيرورة فى صورة حرية السفر. إن بنشاليم هى بالفعل مجتمع مغلق. يتبنى قيود السفر التى تناظر بصورة كبيرة، القيود الموجودة فى محاورة «**القوانين**» لأفلاطون. إن السفر حسب المزاج، مع أنه ضرورى من أجل الوصول إلى أطلانطا الجديدة، ممنوع فى ذلك المجتمع حالما يصل المرء. وكما هى الحال فى محاورة «**القوانين**» يستطيع الاحتكاك بالنقص أن يفسد حتى بنشاليم، ومن ثم فإن السفر مقتصر على ما هو أسمى وأكثر حكمة، ويُسمى فى هذه الحالة «بتجار المعرفة». وبينما يبحث المسافرون الأفلاطونيون عن «الأشخاص الذين يوجههم الإله» الذين قد ينشأون ويترعرعون فى بلاد فاسدة، وفى بلاد صالحة أيضًا، فإن المسافرين البيكونيين يبحثون عن المعرفة. ويفترض ذلك بالطبع أن العلم الأوروبى، العلم الذى يعتمد عند بيكون على الصدفة، قد يمتلك شيئًا لكى يعلم علمًا يعتمد على سيطرة منظمة على الطبيعة. ومع ذلك فإن الأكثر حكمة قد يرى ويختار فوائد العلم العارض. وكما تميل بنشاليم إلى أن تصبح مجتمعًا كليا، فإن علمًا مقصودًا يأخذ كل ما يستطيع من علم عارض، وتُستبعد أخطار الفساد الخارجى.

ما الذى يحدث إذن للروح الإمبريالية والتجارية لتعاليم بيكون المؤقتة؟ عندما تكون بنشاليم ميسورة وغنية، فإنها تكون مجتمعًا كريمًا يتقدم رويدًا بصورة نسبية. وتستطيع عن طريق خلط العلم الشاب والمجتمع القديم أن تمزج ترفها بالبساطة والطاعة. وهذا المجتمع ليس مجتمعًا نربطه عادة بسمو التجارة، ويشبه قليلاً بريطانيا الجائعة والتجارية. ويبدو أن روح التجارة، وروح الإمبريالية لم يعدا بالفعل مطلوبين مع إثمار علم بيكون. إن العلم يمد بالترف الذى يرتبط بالتجارة، وتجعل كلية بنشاليم الروح العدوانية للإمبريالية غير ضرورية.

بنشاليم مجتمع مسالم. وبينما لا يكون لدى بيكون بالتأكيد خرافات، فإنه يزعم أنه لا يقلد روما الجسورة، كما فعل ماكيافللى، بل يقلد ديانة مدنية أكثر مسالمة، أعنى ديانة أوزيريس المصرية. وفضلاً عن ذلك، فإن بنشاليم لم تكن فى حالة حرب من الناحية الظاهرية منذ سنوات كثيرة، لأنه يبدو أنها عرفت بقية العالم ببساطة عن طريق تجار المعرفة. ويُسمى الملك الذى هزمت قواته أطلانطا القديمة سابقًا « ألقابين» Altabin(*) الذى يفترض فى مصدره اللاتينى أنه شامخ متين. لقد سمح لأعدائه بأن يعودوا إلى وطنهم بتعهد أن لا يحاربوا أطلانطا الجديدة مرة ثانية، وهو تعهد اعتقد ماكيافللى أنه مجنون، ويبدو أن بيكون نظر إليه على الأقل على أنه أحمق. لقد كان شامخًا بسبب حنكته السياسية وإنسانيته. وبعد ألقابين، ومع تأسيس بيت سليمان ظهر حكام معظمون ثلاث مرات، مفترضين عن طريق الصورة الأسطورية لهرمز تريسمجيستوس Hermes Trismegistus (أى المعظم ثلاث مرات). كما أنهم كانوا شامخين بسبب الحكمة. ازدهرت فى ظل حكمهم قوة بنشاليم الحربية، بما فى ذلك حتى النيران التى لا تُخمد، والمدافع الأكثر عنفًا، ومحاكاة طيران الطيور، والسفن التى تبحر تحت الماء. ومهما كان ما يتم فعله عن طريق هذه الأدوات الفظيعة، فإنه لا توجد هناك إشارة إلى أن حكام بنشاليم قد استخدموها. لقد امتلكوها لأن بنشاليم مع ديانتها المدنية الغريبة ويوتوبياها اللذية احتاجت إلى دفاعات قوية فى عالم عدوانى. لكن يبدو أن بنشاليم لم تدخل حروبًا منذ ألقابين.

يمكن أن نرى بصورة أفضل ما حدث للروح الجسورة عن طريق الإشارة إلى المعالجتين الآخريين للمشكلة. إحداهما توجد فى مناقشة بيكون لأسطورة بيرسيوس Perseus فى «**حكمة القدماء**». ويفترض أن الحكاية تعالج حربًا، بيد أن معالجة بيكون مخصصة تمامًا لحملة جهادية، ولا تقول شيئًا عن حرب دفاعية. ويبدو أن تأويل الحكاية هو فى الحقيقة وصف لحملة جهادية مسيحية، ولحرب

(*) يطل فى الأساطير اليونانية، طالع قصته فى كتابنا معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ١١٦ وما بعدها (المراجع).

دفاعية عن طريق خصوم المسيحية. إن الحرب هى حرب أقل واقعية من غزوة للهداية، تنتهى بانتصار على عقول الناس. وربما تكون المحاورة حول الحرب المقدسة أكثر أهمية من معالجة هذه الحكاية، ولم تكتمل هذه المحاورة من الناحية الشكلية، مثل كتاب «**أطلانطا الجديدة**». تبدأ المحاورة بمناقشة حرب ضد الكفار، وعما إذا كانت هذه الحرب حربًا عادلة، وتنتهى بتوصيات بالحرب ضد «ما هو غير طبيعى». يفترض الشاك فى المحاورة، جليس الأمراء الذى يُسمى بـ «بوليو» Pol-lio، أنه إذا أراد المحاورون حربًا مقدسة بالفعل، فإنه يجب عليهم أن ينظموها من حيث إنها حملة ويجدوا بابا ملائمًا يُسمى «أربان» Urban لكى يقودها، كما قاد «أربان» الحملة الصليبية الأولى. ويشير اسم «أربان» إلى الكلمة اللاتينية للمدينة، لكنه لا يعنى أى مدينة، بل المدينة الفاضلة، أى روما. كما يشير اسم سقراط المحاورة، أى «إيبولس» Eupolis، إلى المدينة الفاضلة (لكن اليونان، وليس الرومان). إن الحملة التى يدافع عنها بيكون، أى الحرب المقدسة الوحيدة التى يستطيع أن يدعمها، بالفعل هى الحملة التى قادتها المدينة الفاضلة، أو البلد المحكوم جيدًا، سواء سُمى إيبولس، أو بنشاليم. وليس هناك ما يمنع إمكان أن تكون هذه الحرب المقدسة صراعًا مسلحًا بالفعل، ولكن الحرب المقدسة هى أساسًا حملة لتخليص العالم من العادات والتقاليد المظلمة.

وفضلاً عن ذلك، فإن الحرب المقدسة تحل المشكلة التى أُثيرت عدة مرات في كتاب «**حكمة القدماء**»: وهى مشكلة العلاقة بين الفلسفة الطبيعية والفلسفة السياسية. لقد قام «أورفيوس» Orpheus برحلة إلى العالم الآخر لكى يستعيد زوجته «يوريدكى»Eurydice . وقام بإنقاذها، غير أنه نظر إليها باستعجال على أنه يقودها إلى النور(*). ثم عاد إلى الحيوانات، والحجارة، مبتعدًا عن مجموعة النساء،

(*) كان شرط آلهة العالم الآخر أن لا ينظر أورفيوس إلى زوجته إلا بعد خروجه من العالم الآخر، لكنه عندما اقترب من النور استعجل ونظر خلفه ليتأكد من وجودها فعادت من جديد إلى العالم الآخر! وعاد هو إلى عالم الحيوانات والحجارة ..إلخ، طالع قصته فى كتابنا «معجم وأساطير العالم» المجلد الثالث ص ٧٢ ـ ٧٣ (المراجع).

وتغلب على الغابة بقيثارته. وكان ناجحًا فى ذلك، حتى غمرت نساء تراقيا موسيقاه بطنينهن المتمرد وقتلنه. ويقول بيكون إن «أورفيوس» كان شخصًا «مدهشًا، وإلهيا تمامًا». لقد كان «فيلسوفًا كاملاً». والفلسفة الكاملة تعنى بالنسبة لبيكون الفلسفة الطبيعية والسياسية. إن قوى الظلام تمثل الطبيعة، وقد سيطر «أورفيوس» بسبب صبره فقط على الطبيعة، وتغلب على «يوريدكى» التى تمثل الأشياء التى تعتنى بها الفلسفة. وقد سبب فشله فى أن يفعل ذلك ماليخوليا، أى عاطفة لا تناسب الفلسفة. ومع ذلك تغلب «أورفيوس» حتى فى ماليخولياه على القوى الغريبة الأخرى، والحيوانات، والحجارة، كما يؤسس أشخاص دولاً ومقاطعات. ومع ذلك، كان التغلب مؤقتًا، كما تؤسس الدول بدون أن يكون إكمال الفلسفة الطبيعية مؤقتًا. لقد كان طنين نساء تراقيا قويا للغاية بالنسبة لأورفيوس. وكانت نساء تراقيا أتباعًا لدينوسيوس، ولم يمثلن الهوس فقط، ولكنهن مثلن أساسًا الهوس الدينى. وهذا هو أكثر الانفعالات عنفًا وقوة، الانفعال الذى من المحتمل بصورة كبيرة أن يدمر الدولة.

ما الذى كان يحدث لو أن «أورفيوس» لم يكن متعجلاً غير صابر؟ هل سيحتفظ بيوريدكى، ومع ذلك يتغلب على الحيوانات والحجارة؟ وهل كان يجب عليه أن ينافس نساء تراقيا؟ ثمة ثلاث قوى غريبة فى الحكاية، وهى ترمز إلى الطبيعة (أى القوى الجهنمية)، والإنسان (أى الحيوانات والحجارة)، والشعائر الدينية التى خلقها الناس (أى نساء تراقيا). وربما يتم التغلب على القوتين الأولين؛ أما القوة الثالثة فيجب تحطيمها وتدميرها. كما أن «يوريدكى»، التى يحبها الفيلسوف لابد أن ترمز إلى البشرية. والطريق الذى يسلكه «أورفيوس» يؤدى عن طريق التأمل إلى أسرار الطبيعة الأكثر غموضًا. ثم يرتد إلى المعرفة، آخذًا البشرية معه. ثمة غموض معين فى افتراض أن هناك تراثين للبشرية فى الحكاية، غير أن بيكون لم يخترع الحكاية، وكان مضطرا إلى أن يأخذها كما وجدها، ويتضح أنه إذا كانت «يوريدكى» ترمز إلى الأشياء التى تهتم بها الفلسفة كما يقول بيكون، فإنها

ترمز بالتالى إلى العلل الغائية ولا يمكن أن تتصل هذه العلل إلا بالبشرية فى تعليم بيكون.

إن علم السياسة كما يقول بيكون فى موضع آخر علم سرى؛ لا لأنه يصعب معرفته فقط، وإنما لأنه ليس مناسبًا التفوه به. وهذا يعنى أنه بينما تكون المعرفة فقط صعبة، فإن التعاليم أيضًا تكون مخجلة، بمعنى ما. والسبب فى أن المعرفة السياسية مخجلة هو أنها قد تكون هدامة لكثير مما يعده الناس عزيزًا إذا لم يتم توصيله بعناية وحرص. ولذلك يتحدث بيكون فى حكاية أخرى عن التجرد على أنه يعنى أسرارًا سياسية، وقد يفهم تجرد العروس والعريس المرجو فى كتاب «**أطلانطا الجديدة**» على أنه خجل يرتبط بالسياسة. وهنا يشير بيكون إلى اهتمام «أورفيوس» بزوجته الخاصة. فعند عودتها سيكسب (أو يحكم) البشرية. وبالتالى ليس من الممكن أن تغمر صفارات نساء تراقيا قيثارته. وبمعنى آخر حالما تتحقق السيطرة على الطبيعة، وهو هدف كلى، قد يوجد مجتمع كلى، ويمكن أن يكون للإنسان يوتوبياه.

مع أن ماليخوليا «أورفيوس» ليست، بالضرورة نتيجة يأسه وقنوطه. لقد قيل لنا أن لأب بيت سليمان عيونًا كما لو كان شخصًا شفيقًا. وقيل لنا، فى عمل آخر، وهو «**دحض الفلسفات**» بأن للفيلسوف أيضًا الذى كان يحاضر أمام مؤتمر عالمى، عيون الشفقة على الإنسان(٢٣). فلماذا يكون ذلك ضروريا داخل اليوتوبيا؟ يبدو أن بيكون رأى شيئًا لم يره كل أتباعه. إنه يعتقد أن البشرية تستطيع أن تتحرر من الخرافات الدينية القديمة. لكن لابد أن توضع مكانها مؤسسات مدنية، ولن تكون هناك سوى قلة قليلة من الناس حرة بالفعل؛ لأن القلة القليلة من الناس يمكن أن تكون حكيمة بالفعل. إن كلية العواطف البشرية التى يجب أن توجه بها الفلسفة طريقها لا تؤدى فى فكر بيكون إلى استدلال خاصية طبيعية. وربما تكون هناك قيمة كبيرة فى تخفيف حالة الإنسان، أى فى تقليل المرض والفقر. ومع ذلك يجب على المرء أن يكون شخصًا شفيقًا رحيمًا، يكون نصيبه مرغوبًا فيه؛ لأن هناك شيئًا أكثر أهمية لا يستطيع الإنسان أن يمتلكه، ربما يكون السعادة، وربما يكون الحكمة، وربما يكون الله.

هوامش

1. Cf. opening of Francis Bacon, Instauratio Magna with New Atlantis, ed. A. B. Gough (Oxford: Blackwell, 1915) p. 13.
2. Advancement of Learning, II. vii. 2 (Paragraphing according to 5th Oxford edition, en. W.A. Wright Oxford: Oxford University Press. 1900).
3. Descriptio Globi Intellectualis, in Works, ed. J. Spedding, R. L. Ellis, and D.D. Heath (Boston: Little, Brown, 1861-) VII, 313, Holy War, Works, XIII, 191 ff.
4. Novum Organum, I.48 and II.2; Redargutio, Works, VII, 52; esp. "Prometheus" in De Sapientia Veterum (The Wisdom of the Ancients), Works, XIII, 44 ff.
5. See.especially Cogitationes de Natura Rerum and Principiis atque Originibus, Works. V, 203 ff. and 289ff. See also the fables of "Cupid" and "Coelum, in De Sap. Vet.
6. Cf. Shaftesbury, Characteristics, Miscellany II.2 (1732 ed., III, 69).
7. Works, II, 254; III, 31, 45, 77; VI, 327; IX, 211; XII, 119, 213, 275, 318; XIII, 124, 222. See also the fable of "Sphinx" in De Sap. Vet.
8. Essays, 55, "Honour and Reputation" (All essays are numbered according to the last edition edited by Bacon personally. He changed the numbering from earlier editions). See also Works,VI, 145; "Prometheus," in De Sap. Vet; New Atlantis, passin; Novum Organum, I. 129.
9. Alfred N. Whitehead, Science in the Modern World (New York: Macmillan, 1925), pp. 60ff.
10. Novum Organum, I. 79. 80, 120 ff; New Atlantis, passim.
11. See Advancement of Learning, I.
12. See especially Historia Vitae et Mortis, Works. III,331-502.
13. See Bruno, On the Infinite Universe and Worlds (a translation is

printed in Dorothea W. Singer, Giordano Bruno, His Life and Thought (New York: Henry Schuman, 1950). pp. 243-45, 283, 285 ff); Opere Italiane, ed. G. Gentile (Bari: Laterza, 1925-27), I, 24 ff; II, 23, 86; Eroici Furori (in Michel;s edition, with French translation, Des Fureurs Heroiques (Paris, 1954), 114, 2025-7, 311) Bacon, Novum Organum, I. 84, 92.

14. For the nine blind men see Eroici Furori, pp. 415 ff.; for passage on Columbus see Cena de la Ceneri in Opere Italiane, I, 24.
15. "Peace among the willows" comes from Bacon's letter of October 10, 1609, to Toby Matthew, to whom Bacon was sending a part of the Instauratio Magna. It is conceivable that the letter bears on the intention of that work. The letter can be found in various collections of Bacon's writings.
16. Probably the strongest statements of our ignorance of what to wish are in the Redargutio, Works, VII. See also Novum Organum, I. 70, 117, 120-22.
17. See especially Essays 3, 17, 18; Advancement of Learning, II (Oxford ed.); J. Spedding, Life and Letters of Lord Bacon, prints the Advertisement touching the Establishment of the Church of England, which Bacon did not publish, I, 74ff. See also letters at I, 48; III, 48-50; V, 373.
18. See Essay 29 and True Greatness of the Kingdom of Bitain, Works, XIII, 231 ff. for imperialism as a duty, see the Latin aranslation of Essay 29 in De Augments Scientiarum, Works, III, 120; also see the piece about the Spanish war in Life and Letters, VIII, 191 ff. The statement about the middle way is from De Sap. Vet., "Icarus".
19. See, in general, the discussion of the architecture of fortune, in Advancement of Learning, II. xxiii. See also Essays 34, 36, 41 and the citations in n. 18.
20. De Sap. Vet., Works, XII, 427 ff. and XIII, 1ff.
21. The phrase comes from the Redargutio, Works, VII, 93.
22. Cf. Novum Organum, I. 122 with I. 128.
23. Works. VII, 59.

قراءات

A. Bacon, Francis. New Atlantis.

Bacon, Francis. Wisdom of the Ancients. Preface, Fables 11 "Orpheus," 16 "Juno's Suitor," 26 "Prometheus".

Bacon, Francis. Essay 29 "Of the True Greatness of Kingdoms and Estates".

B. Bacon, Francis., Wisdom of the Ancients. Fables 1 "Cassandra," 5 "Styx," 7 "Perseus," 10 "Acteon and Pentheus," 6 "Pan," 12 "Coelum," 22 "Nemesis," 24 "Dionysus," 28 "Sphinx.".

Baco. Francis. History of the Reign of Henry VII.

Bacon, Francis. Advertisement touching on Holy War.

Bacon, Francis. Of the True Greatness of Britain.

Bacon, Francis. Essays 6 "Simulation and Dissimulation," 10 "Love," 11 "Of Great Place," 13 "Goodness and Goodness of Nature." 14 "Nobility," 16 "Atheism." 17 "Superstition," 19 "Empire," 41 "Usury," 51 "Factions, 55 "Honour and Reputation," 58 "Vicissiuude of Things".

Bacon, Francis. Advancement of Learning, in Selected Writings, New York: Modern Library, 1955. BK II, pp. 345-78, section on "Civil Knowledge".

هـوجـو جـروتيوس
(١٥٨٣ - ١٦٤٥)

هوجو جروتيوس Hugo Grotius مواطن من مواطنى هولندا. كان جرتيوس رجل علم، ودبلوماسيا نشطًا، ومحاميًا، وقاضيًا، وباحثًا، ومدرسًا، لكنه كان قانونيا فى الأصل. لقد نظر إلى عـمله العظيم «**قانون الحـرب والسلام**»(١٦٢٥) على أنه رسالة قانونية، وليـس رسالة فى النظرية السياسية، ويميـز، بوضوح، هدفه من حيث إنه هدف رجل قـانون عن هدف أرسطو فى كتـابه « **السيـاسة** » من حيث إنه هدف عالم سياسى[١].

ومع ذلك فإن عمل جرتيوس ليس فحسب رسالة فى القانون الوضعى. وليس محـصوراً ـ عـلى الرغم من عنوانه ـ فى معـالجة قـانون الحرب والسـلام، أى ليس محصـوراً فى القانون الدولى كما نعرفـه اليوم. فهو على العكس كمـا يشير عنوانه الفرعى رسـالة عامة فـي «قانون الطبيـعة والأمم»، وفى المسائل الرئـيسيـة «للقانون العـام». وعلى الرغم مـن أنه صـحـيح أن جـروتيـوس يركـز على قـانون الحـرب والسلام، فـإنه يضع هذا الفـرع الخاص من علم التـشريع داخل إطار تحليل قـانونى عام للقانون والحكومة.

وبقدر ما يكون تاريخ الفلسفة السياسية مـهما، فإن عمل جروتيوس ذو أهمية؛ لأنه، من جهة، نموذج ممتاز لتعاليم قانونية من حـيث إنها تقابل التعاليم الفلسفية، أو اللاهوتيـة، فى السـيـاسة؛ ومن جـهـة ثانيـة، إنه نموذج رائع للأبحـاث العـديدة فى القانون العام الطبيـعى التى كتبها قانونيون ولاهوتيـون فى أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر حتى القرن الثامن عشـر. (ومن الأمثلة الأخرى المهمة لهذه الأعمال: كتـاب «**فى القـوانين والله من حـيث إنه مشـرع**»(١٦١٢)، الذى كـتبـه الإسبـانى «جـزويت فـرانسيـسكو سـوارز» (١٥٤٨ ـ ١٦١٧) Jesuit Francisco Suarez،

وكتاب: «**فى حرب الطبيعة والأمم**» (١٦٧٢) الذى كتبه القانونى الألمانى صموئيل بفندروف S. Pufendrof ، وكتاب «**قانون الأمم**»(١٧٥٨) الذى كتبه الدبلوماسى السويسرى إميرك دى فاتيل Emmerich de Vattel. وقد تُقاس الأهمية العملية لهذه الأعمال بالواقعة التى تقول إن جروتيوس، وبفندروف، وفاتيل، وآخرين كانوا ثقاة للسياسيين والمحامين، بما فى ذلك الآباء المؤسسين للولايات المتحدة.

إن الفكرة التى تقول إن الإنسان بطبيعته حيوان عاقل واجتماعى هى المبدأ الرئيسى لرسالة جروتيوس. يبدأ العمل بتأكيد صراع الدول القديمة من جديد بين مذهب كلاسيكى يدعو إلى اتباع العرف والتقاليد Conventionalism، وحق طبيعى كلاسيكى. وينسب جروتيوس وظيفة الدفاع عن المذهب الذى يدعو إلى اتباع العرف والتقاليد إلى «كارنيدز» Carneades(*) الذى كان رئيسًا للأكاديمية المتأخرة فى أثينا. جعل «جروتيوس» «كارنيدز» يثبت أن الناس لم يفرضوا قوانين على أنفسهم إلا من أجل المنفعة وحماية الذات؛ وتختلف هذه القوانين بالضرورة من مكان إلى مكان، وأنه ليس هناك قانون للطبيعة؛ لأن كل الناس، إذا تحدثنا بدقة، تدفعهم رغباتهم الطبيعية نحو غايات لا تكون مفيدة فى نهاية الأمر إلا لهم، وأنه لا وجود بالتالى للعدالة التى تكون طبيعية للإنسان. ويقابل جروتيوس هذا المذهب الذى قبله الأبيقوريون أيضًا، بما يكون فى الأساس مذهبًا رواقيا. أعنى أنه يبدأ بقبول القضية التى تقول إن الرغبة الطبيعية لم تدفع الناس، فى بداية حياتهم، إلا لكى يحافظوا على وجودهم الخاص، من حيث إنه يتميز عن وجود تدفعه اللذة أو الألم. بيد أنه ينكر أن هذه الرغبة تكون الخاصية المحددة للإنسان. حقا إن الرغبة الأصلية للمحافظة على تكوين الإنسان الطبيعى هى فى الحقيقة بالنسبة لجروتيوس

(*) كارنيدز (٢١٤ ـ ١٢٩ ق.م) أشهر الشكاكين فى الأكاديمية المتأخرة أى الأكاديمية الجديدة، كما ذهب إلى روما وألقى خطبتين على الجمهور قدم فى الأولى حججًا مؤيدة للأخلاق، ثم فند فى الثانية ما سبق أن أورده فى الأولى فلقى من الجمهور إعجابًا عظيمًا، أبعدته روما خوفا من العادات والتقاليد والأخلاق (المراجع).

حالة غريزية أو غير واعية لتحقيق طبيعة المرء الكاملة، أى أن ينمو ويتطور من حيث إنه موجـود عاقل. إن الملكة العاقلـة التى تحدد الإنسان؛ لأنهـا تميزه بدقة عن جـميع الحيوانات الأخرى هى أكثـر امتيازًا وطبيعية من أى من الرغبات الطبـيعية الأصلية. والملكة العـاقلة هى التى تدرك بدورها أن العـدالة فضـيلة أى أنها خـيرة فى ذاتهـا ولذاتها، بصرف النظر عن أى اعـتبارات للمصلحة الذاتيـة أو المنفعة. وهكذا يُدفع الإنسان بصـورة طبيعـية إلى العيش فى المجـتمع مع الآخرين؛ فـهم يمتلكون الكلام والعقل بصورة طبيعية، ويميلون، بصورة طبيعية، إلى أن يسلكوا بصورة عادلة، حتى إذا صح القول بأن أناسًا كثيرين لا يتبعون باستمرار وبالفعل طبيعتهم الحقيقية(٢).

يفهم جـروتيوس الحق والمجتـمع السياسى بالنسـبة إلى هذا التصـور المحورى للإنسان من حـيث إنه حيوان عـاقل واجتـماعى. والحق، بمعناه **الأولى** هو ما يكون عادلاً، والحق مـفهومًـا على هذا النحو يكون له مـعنى سلبى وليس معنى إيجـابيا، وفقًـا لما يراه جـروتيوس، فـهو مـا ليس ظلمًا. فـما يكون غـير عـادل هو أى شىء يتعـارض مع طبيعة المجـتمع بين موجودات مـزودة بالعقل. وهكذا لا يسلك الناس بصورة عادلة عند جروتيوس الذى يقتبس من شيشرون وسنكا لكى يدعم قوله، إلا عندما يسلـكون فى اتفاق مع انجذابهم الطبـيعى إلى المجـتمع، ورغبـتهم فيـه. فلما كانت سرقة ممتلكات الآخرين تحطم كل ثقة مثلًا، فإنها بالتالى تحطم المجتمع وهكذا تكون السرقة ضد النظام الطبيعى الذى ينتمى إلى الإنسان.

وهناك مـعنى **ثان** للحق هو أنه خـاصـيـة لأشـخاص، أو يـخصـهم، ويشـير باستمرار، إلى السلطة الصحيـحة لامتلاك شىء أو فعله. وأنواع الحق هى الحرية أو السلطة على الآخر، أى سلطـة السيد على العبـد، وسلطة الأب على ابنه، والسلطة على الملكية. الحقوق فى كل حالة هى فى حقيقـة الأمر قوانين موضوعية تحدد كيف تُمـارس السلطة التى نتـحدث عنهـا؛ ويعين قـانون الطبيـعة نـفسـه الحقـفى بعض الحالات فقانون الطبيعة مثلاً يسمح للمـرء أن يقتل لصا يهرب بملكية سرقها، ما لم يكن من الممكن استعادة الملكية بطريقة أخرى. بيد أنه من المهم أن نلاحظ أنه بتقديم

هذا المعنى الثانى للحق الذى ينطبق بصفة خاصة على «الشخص» المجرد اعتقد كثير من القانونيين المعاصرين لجروتيوس أنه انصرف عن المعنى التقليدى، أو المعنى الرومانى للفظ «الحق». ولقد دار نزاع فى العصور الحديثة مؤداه أن تعريف جروتيوس الثانى للحق هو مبشر بالفكرة الحديثة الدقيقة عن «الحقوق» الذاتية التى تؤكد أن الشخص يمتلك «حقوقًا» ذاتية من حيث إنه ببساطة موجود بشرى، وليس من حيث إنه يجسد صفات موضوعية معينة مثل صفات الحاكم، والأب، أو مالك الأرض. ومع ذلك حتى إذا كان الأمر هكذا، فإنه لابد أن يقال أيضًا إن جروتيوس لا يمضى سوى مسافة قصيرة نحو الفكرة الكاملة عن الحقوق الذاتية؛ أى نحو التأكيد الفلسفي المحدد لهذه الفكرة، وبالتالى للمذهب الفردى كما نعرفه فى العصر الحديث الذى يبدأ بتوماس هوبز الذى نُشر عمله الأساسى «**المواطن**» بعد عمل جروتيوس بأقل من عقدين.

والمعنى **الثالث** للحق هو القانون؛ أى القاعدة، أعنى قاعدة لفعل تجبر على ما هو صحيح، وتحمل معها بعض الجزاءات.

بعد أن يحدد جروتيوس ثلاثة معان للحق، يقسم بعد ذلك الحق بمعنى القانون إلى نوعين هما: الحق الطبيعى، والحق الإرادى. يُعرّف النوع الأول؛ أعنى قانون الطبيعة، من جهة الطبيعة الجوهرية للإنسان من حيث إنه «إملاء لعقل صحيح يبين أن فعلًا، مثلما يكون مطابقًا أو غير مطابق لطبيعة عاقلة، يمتلك فيه خاصية الخسة الأخلاقية، أو الضرورة الأخلاقية، وبالتالى يكون هذا الفعل إما محرمًا أو ممنوعًا عن طريق خالق الطبيعة، أى الله»(٣). ولكن خشية أن نعتقد بسبب العبارة الأخيرة أن قانون الطبيعة نفسه يعتمد ببساطة على إرادة الله، فإن جروتيوس يقر فى المقدمة أن قانون الطبيعة يكون صحيحًا حتى إذا لم يكن هناك إله، أو إذا لم تكن شئون الناس ذات أهمية بالنسبة له. ويشكل هذا القول الذى يسلم جروتيوس باستمرار بأنه تجديفى إشارة مؤداها أن تدنيسًا للقانون الطبيعى أمر يمكن تصوره بالنسبة لجروتيوس دون تحطيم مشروعيته الجوهرية بصورة ضرورية من حيث إنه قاعدة

للعقل بالنسبة لمخلوقات عاقلة. لكن حتى هذا القول الحذر، لأنه يفترض إمكان استقلال القانون الطبيعى عن اللاهوت الطبيعى، واللاهوت الموحى به، يفسره عدد من معاصرى جروتيوس بأنه يميز انسلاخًا صريحًا عن المذاهب الكلاسيكية والوسيطة. إن المسألة التى نهتم بها هنا هى أساسًا أن افتراض جروتيوس لإمكان قانون طبيعى علمانى لايزال مفروضًا تمامًا على الإنسان، يثير الجدل تمامًا فى بداية القرن السابع عشر على الرغم من أنه ليس فريدًا. إن نظرية اعتماد الإنسان والنظام السياسى على النظام الإلهى لاتزال بالنسبة لمعظم القانونيين اللاهوتيين أيضًا، تشكل ماهية القانون الطبيعى.

يقدم جروتيوس برهانين على وجود قانون الطبيعة. **الأول** قبلى؛ أعنى به البرهان على الاتفاق الضرورى لفعل أو لشىء ما مع الطبيعة العاقلة أو الاجتماعية للإنسان. وهذا البرهان على الرغم من أنه صعب للغاية هو أساس معرفة يقينية بما يكون الناس ملزمين به بطبيعتهم الذاتية، لأن هذا البرهان ينتقل بدقة عن طريق الاستدلال على هذه الطبيعة. أما الدليل **الثانى** فهو دليل بعدى؛ أعنى أنه يسير عن طريق تقديم دليل على ما تعتقد كل الأمم، أو على الأقل عن طريق أناس متعلمين من كل الأمم المتحضرة أنه مفروض على كل الناس. وعند تطوير هذا الخط العام من البرهان يقتبس جروتيوس من شيشرون النتيجة التى تقول إن «اتفاق كل الأمم على مسألة ما ينبغى أن يُنظر إليه على أنه قانون للطبيعة»، ويقتبس من أرسطو النتيجة التى تقول «لكى نجد ما هو طبيعى، لابد أن ننظر بين تلك الأشياء التى تكون وفقًا للطبيعة بحالة جيدة، ولا ننظر بين تلك الأشياء التى تكون فاسدة»(٤). وفضلًا عن ذلك عند تطوير الخط البعدى من البرهان على مبادئ معينة من قانون الطبيعة يستشهد جروتيوس بعشرين مثالاً وحجة أخذها من كتابات الفلاسفة القدماء، والمؤرخين، والشعراء، وعلماء البلاغة، واللاهوتيين، ومن الكتاب المقدس أيضًا. وبالقيام بذلك يقيم جروتيوس حجته الخاصة على فكرة الإجماع العام، أو اتفاق الشعوب؛ لأنه كما يرى عندما يؤكد أشخاص كثيرون متعلمون وحكماء، ويمثلون

أيضًا أممًا مختلفة مثل: اليهود، واليونـان، والرومان وغيرهم، المبادئ نفسها على أنها صـادقة أو يقـينيـة، فلابد أن يرجـع ذلك إلى «علّة كليـة». هذه العلّة لابد أن تكون نتيـجة صحيـحة مستـمدة من مبـادئ الطبيعة نـفسها عن طريق هؤلاء الأشـخاص المتعلمين، أو تكون الاتفاق العام لبشرية مـتحضرة. وفي كل حالة يخدم هذا الدليل في أنه يؤكد أن مـا يمكن اكتـشافه من حـيث المبدأ عن طريق البرهان الـقَبلْى يخص طبيعة الإنسان، والقانون، والمجتمع السياسي.

النوع الثـاني من القـانـون إرادي. ويُقـسم إلى قـانون بشـري، وقـانون إلهي. والقانون الإرادي ذو أنواع ثلاثة. **أولها**: القانون الذي لا يعتمد مباشرة على السلطة المدنيـة؛ وهو أقل شمـولاً من القانـون المدني، ويشمل أوامـر الأب، والسيـد، وكل الأوامر المشابهة. **وثانيهما**: القانون البلدي أو المدني الذي يصدر من السلطة المدنية، وينظم بالتـالي علاقات الـناس والأشياء داخل مـجتـمع سيـاسي معين. **وثالثـهـما**: قانون الأمم الذي يستقبل قوته الملزمة من إرادة الكل، أو إرادة أمم كثيرة. ولا يتميز قـانون الأمم عن قـانون الطبيعـة عن طريق الموضـوع، ولكن بسـبب كـونه قـابلاً للتغـيير، فـي حين أن قانون الطبيـعة غيـر ممكن التغـيير، وبسـبب كونه قـائمًا على الإرادة، وليس ببساطة على ما يتميز عن طريق الـعقل من حيث إنه يتفق مع الطبيعة العاقلة والاجتمـاعية للإنسـان. وقد تُفهم هذه التـمييزات وأهميتـها عن طريق مثال هو: مسألة المسئولية عن الأفعال. ويقرر جروتيوس أنه وفقًا للقانون الصارم للطبيعة ليس ثمة شخص مسئول عن أفعـال الآخرين، إلا في حالة محدودة هي عندما يرث شخص مـا ملكيـة شخص آخر. ومع ذلـك فقد عـدّل قانون الأمم ـ أعني الـقانون الذي طورته إرادة كل الأمم، أو أمم كثـيرة ـ هذا المبدأ الصـارم إلى نتيجـة تقول إن كل رعايا مـجتمع سـياسي مسـئولون عن ديون الحـاكم، ويُنظر إلى ممتلكاتهم على أنها عهدة ملقاة عليهم لكي يفوا بالتـزاماته. والسبب الذي يقدمه جروتيوس هو أنه إذا لـم تكن هناك تنازلات، فإن الحكام لأنهم وحدهم المسئـولون بالتالي عن أفعالهم سيـتشـجعون على أفـعال متـهورة، لأنهم مـعفون من الـناحية العـملية من امـتلاك

ملكيتهم الخاصة التى يستحوذون عليها بوصفها مكافأة. ومن جهة أخرى، لا يُحرم أولئك الذين يدين لهم الحاكم بديونه بصورة غير عادلة من التعويض إذا لم يُفرض عبء على أملاك رعاياه.

فى مقابل تحليل جروتيوس المفصل والمحكم بصورة فائقة لطبيعة القانون وأنواعه، فإن معالجته للظواهر السياسية أكثر نوعية وخصوصية؛ مثل طبيعة المجتمع السياسى وأصوله، أو طبيعة السلطة السياسية وممارستها مختصرة جدا، وتعتمد اعتماداً كبيراً على سلطة الفلاسفة، والمؤرخين، والقانونيين، وغيرهم. فعندما يعرف جروتيوس القانون المدنى مثلاً، فإنه يشير إلى أنه ينبثق من السلطة المدنية، وإلى أن السلطة المدنية هى تلك السلطة التى تسيطر على النظام المدنى، أو الدولة، وإلى أن النظام الاجتماعى هو «رابطة كاملة من أجل الاستمتاع بالحقوق، ومن أجل المصلحة العامة»(٥). وعندما يقدم جروتيوس معالجة أكثر امتداداً بصورة طفيفة للسلطة المدنية، فإنه يكتفى بقدر ما يكون معنى أو غاية النظام المدنى، أو الدولة مهما، بأن يحيل القارئ إلى قضية تقول إن النظام المدنى هو «رابطة كاملة»(٦). بيد أنه لا يقدم من الناحية العملية حجة مستقلة على ما نعنيه بهذا بصورة دقيقة، ولماذا يكون الأمر كذلك. ويبدو أن السبب هو **أولاً**. أن جروتيوس من حيث إنه قانونى، أقل اهتمامًا بهذه المسائل من مسائل تخص طابع القانون، لاسيما فى **علاقته** بعمليات السلطة المدنية؛ **وثانيًا** أنه يقبل ببساطة فكرتين كلاسيكيتين عامتين هما:

١- لا يستطيع الإنسان أن يحقق إمكانية طبيعته العاقلة والاجتماعية تمامًا إلا داخل نظام مدنى.

٢- الحكم من حيث إنه كذلك ضرورى وطبيعى للمجموعة المدنية مثلما تكون سيطرة العقل ضرورية وطبيعية للجسم البشرى.

تبين الطريقة التى يعالج بها جروتيوس السلطة المدنية وأجزاءها المسألة الأخيرة بصورة جيدة ورائعة، إذ إنه يعتمد أساسًا على مفاهيم أرسطو وتمييزاته، كما توجد فى كتابيه « **السياسة**» و«**الأخلاق**». ولذلك يقول جروتيوس إن السلطة المدنية لها

ثلاثة جوانب، أو ثلاثة أفـرع: الفرع الأول يهتـم بالصياغـة العامة للقـوانين، الدينية والعلمـانية، ويُسـمى «بالفرع المعـمـارى»؛ لأنه يجسـد الجانب الموجـه من السلطة المدنية(٧). ويهـتم الفرع الثـانى بالمصالح الخـاصة للمـجتـمع التى تكون عامـة فى طبـيعـتهـا. وهذه المصالح هـى: شن الحرب، وعـقد السـلام والمعاهدات، وفـرض الضـرائب، وممارسـة حق الهـيمنـة البارزة على مـلكية المـواطنين الخاصـة. ويقـول جروتيـوس عن هذا الفرع إن أرسطو يسميـه «بالفرع السياسى»، إذا تحـدثنا بصورة مـلائمة، أو الفـرع الذى «يتـروى ويفكر مليًـا فى» السيـاسـات المحددة، وصـياغـة المراسـيم المحددة. أمـا الفـرع الثالث من السلطـة المدنية فـيهـتم بالمصـالح الخاصـة للمواطنين، والخـلافات الممكنة التى قد تنشأ بينهم. ووظيـفتها من حيـث إنها تقابل قوانين عـامة مصـاغة، أو التروى الذى يخص سـياسات عـامة معـينة، أن تحكم فى نزاعـات المصـالـح الخـاصـة عن طريق السلطـة العـامـة. وتُسـمى بالـتـالى الفـرع «القضـائى».

كما أن تصـور جروتيوس لطبيـعة السلطة الأسمى ومكانتـها فى النظام المدنى يربطه بالتراث الكلاسيكى، ويفصله عن الفكرة الحديثة عن «السيادة» كما تظهر فى كتابات رجـال مثل «هوبز». وعلى الرغم من أن السلطة الأسمى تُعـرف فى البداية بأنهـا السلطة التى لا تخـضـع أفـعالهـا للضـبط القـانونى لسلطة أخـرى، ولا يمكن بالتالى أن تعد باطلـة عن طريق عمل إرادة بشرية أخرى، فإنه صـحيح أيضًا أن كل مجتمع سيـاسى وبالتالى سلطته الأسمى يخضع لتحديدات يضعهـا قانون الطبيعة، وقانون الأمم. كـما يرى جـروتيوس أن أصل القـانون المدنى هو ذلك الإلزام الذى ينشأ من القـبول والرضا؛ لكن لما كان الإلزام الذى ينشـأ من القبول والرضا يسـتمد قوته من قـانون الطبيـعة، لاسيـما ذلك الجزء من القـانون الذى يملى على الناس أن يعيشـوا فى مجتمع مـدنى، وتوجههم قواعد العـدالة، فإن الطبيـعـة نفسها قد تُعـتبر «الجـدة العظيمـة» للقانون المدنـى. كمـا أنه يقول إن أولئك الذين يرون أن مـعيـار العـدالة الذى يمكن أن ينطبق فى حـالة الأفراد يمكن أن ينـطبق على أمة مـا أو على حاكم مـا، مخطئون. ووجهـة النظر هذه ليست إلا تطبيـقًا معينًا لنظرية خـاطئة عن

القـانون، تفـشل فى أن ترى أن القانـون لا يؤسـس ببسـاطة على المنفـعـة وإنما على العدالة الطبيعية أيضًا(٨).

على الرغم من أنه صـحيح أنه مـفيـد أو خيـر فى حالة مـعظم الدول لأولئك المحكومين ذلك الذى يـكون الاعـتبـار الأولى فـى الحكم عـمـا إذا كـانت السلطة الأسـمى مكونة بصـورة مـلائمة، فـإن ذلك لا يعنى أن السلـطة الأسمى تنـحصـر أساسًـا، فى المحكومين، أو أن هناك علاقـة اعتبـار متبـادل بين الحكام والمحكومين. فـعلى العكس، يعنى امـتـلاك السلطة الأسـمى فى الملكيـة مثـلاً امـتـلاك الحقـوق والسلطات التى تكون جوهرية لوظيفة الحكم. ومن الممكن تمامًا بالطبع أن الملك قد يسئ تفـسير تـلك الحقوق ويـسىء استخـدام تلك السلطات. غـير أن جـروتيوس يعارض، بشـدة، النتيجـة التى تقول إن للشعب حـقا بصورة آليـة لأن يولى السلطة الأسمى، أو يخلع الحاكم. وهكذا لا يوجد الحق العـام للثورة، وإذا تحدثنا بدقة فإننا نقـول: لما كانت غـاية المجتمـع المدنى هى السكينة والهدوء، فـإن هذه الغاية تـفوق بالضرورة حـتى حق المرء ضد سـوء استخـدام السلطة عن طريق الحاكـم. وبالتالى فـإنه يجب تحمل جـموح الـسلطة الأسمى باسـتمـرار، حـتى على الرغم من أنه لا ينبغى على المـرء، إذا كان ذلك ممكنًا، أن يقوم بأفـعال ضد قـانون الطبيعـة حتى إذا أمرت بهـا السلطة الأسمى. وهنا يرجع جروتيـوس إلى سلطة العهد القـديم عندما يقتبس من شـيشرون الذى يقول «يبدو السلام بالنسـبة لى بأى شروط بين المواطنين أكثر فائدة من الحرب الأهلية»(٩).

يحـاول جروتيـوس باسـتـمرار أن يميـز بين طبـيعـة السلطة الأسمى فى ذاتهـا، والامتـلاك المطلق لهـا. ولذلك يتم فى بعض الحالات، ولاسـيمـا فى حالة الملكـية الوراثيـة المطلقة تقلد الـسلطة الأسمى عن طريق حق الـتملك التـام. وهذا يعنى أنه عندما يتحول شعب مـحكوم هكذا من ملك إلى آخر، فإنه لا يكون هناك إذا تحدثنا بدقـة تحول للأفـراد، ولكن للحق الدائم لحكمـهم فى مجمـوعهم من حـيث إنهم شعب. بيـد أنه فى حالات أخرى ـ ربما فى أغلب الحـالات فى الواقع ـ لا يتم تقلد السلطـة الأسـمى بصـورة مطـلقـة. وهذه هى حـالة الملك الذى تكون له الـسلطة

الأسمى؛ لأنها تُمنح له عن طريق إرادة الشعب. ومع ذلك حتى فى هذه الحالة تكون الممارسة الفعلية للسلطة الأسمى مطلقة وتامة حالما تُمنح.

السلطة الأسمى هى من حيث المبدأ وحدة، أو لا يمكن أن تنقسم، وتتكون من أجزاء أحصيناها سابقًا وهى تشمل الفروع الثلاثة للسلطة المدنية. ومع ذلك هناك فى حقيقة الأمر أمثلة تاريخية عديدة تُقسم فيها السلطة الأسمى. والمثال الملحوظ هو روما فى ظل الأباطرة، حيث حدث أن إمبراطوراً أدار الشرق، وإمبراطوراً آخر أدار الغرب، وأن ثلاثة أباطرة حكموا الإمبراطورية كلها فى تقسيمات ثلاثة. وقد يحدث نمط مختلف من التقسيم عندما يحتفظ شعب ما لنفسه بسلطات معينة، ويمنح السلطات الأخرى للملك بصورة مطلقة. وهكذا أكد مجلس الشيوخ فى عهد «بروبوس» Probus(*) فى روما القوانين التى سنها الأباطرة، واطلع على الدعاوى أمام المحكمة العليا، وعين نواب قناصل، وحول موظفين عسكريين إلى قناصل. ومع ذلك هناك نمط ثالث من التقسيم مقتبس من التفسير الذى ورد فى محاورة أفلاطون «**القوانين**» حيث كان ملوك هذه الدول ملزمين بأن يحكموا طبقًا لنصوص القوانين التى وضعت من قبل ـ لأن «الهيراقليين»(**) Heraclids أسسوا أرجوس Argos ، وميسينى Messene وأسبرطة.

وأخيراً يتبع جروتيوس بوجه عام فكرة أرسطو التى تقول إن النظام المدنى يتغير عندما تتغير السلطة الأسمى من نوع إلى آخر، كما عندما يكون هناك تغير من الأرستقراطية إلى الديمقراطية، أو الديمقراطية إلى الملكية، بيد أنه يميز هذه القضية «السياسية» عن القضية القانونية الخاصة بكيف ترتبط الحكومة بعضها ببعض من جهة تعريف السلطة الأسمى.

يجب علينا الآن أن ننظر باختصار إلى تطبيق جروتيوس للمبادئ العامة المبينة

(*) ماركوس بروبوس إمبراطور رومانى (٢٧٦ ـ ٢٨٢) رفعه الجنود إلى العرش فغزا فرنسا، وأخمد عددا من الثورات ثم تمرد عليه الجنود فقتلوه (المراجع).

(**) الهيراقليون: هم أبناء هرقل وسلالته فى الميثولوجيا اليونانية (المراجع).

سابقًا على مسألة الحرب العادلة التى هى الموضوع الرئيسى فى نظريته الخاصة بالقانون العالمى.

إن السؤال الحاسم هو عما إذا كان يمكن أن تكون الحرب عادلة بحق باستمرار. ويرد جروتيوس على هذا السؤال بالإيجاب مقدمًا حججًا من المبادئ العامة لطبيعة الإنسان والمجتمع، ومدعمًا هذه المبادئ باقتباسات مستفيضة من التاريخ، مقدسة وعلمانية؛ أى من **الحق العام**، ومن القانون الإرادى الإلهى (أى من الكتاب المقدس). وفحوى حجته هو أن القانون الطبيعى، والقانون الإرادى الإلهى، لا يحرمان كل استخدام للقوة، بل يحرمان ذلك الاستخدام للقوة الذى يتعارض مع مبادئ المجتمع، أعنى الذى يحاول أن يأخذ حقوق أو ممتلكات الآخر. ولذلك قد تُشن الحرب بصورة عادلة، ولكن لكى تحقق فقط، أو ترسخ من جديد الغاية الطبيعية للإنسان التى تكون السلام أو حالة الحياة الاجتماعية الهادئة المطمئنة، ولا تكون من أجل تعظيم للذات شخصى أو جماعى. غير أن هذا النوع من التعريف لمجال الحرب العادلة من حيث إنها تقابل الحرب الظالمة تعريف عام أكثر مما ينبغى لدرجة أنه لا يصلح أن يكون مرشدًا بصورة فعالة. ولذلك يجب على جروتيوس أن يقدم بتفصيله المعتاد المقولات المتنوعة للحرب العادلة، والحرب الظالمة.

بالنسبة للحروب العادلة، فإنها تندرج فى مقولتين عامتين هما: تلك الحروب التى تُشن دفاعًا عن النفس والملكية، وتلك الحروب التى تُشن لكى تلاحق الأضرار، وتوقع العقوبات المستحقة. وتتطلب معالجة المقولة الأولى من جروتيوس أن يدخل فى مناقشة مُحكمة جدا لأصل الملكية وأنواعها؛ لأنه عن طريق معرفة ما الذى يخص شخصًا ما، يستطيع المرء أن يقرر متى تكون الحرب عادلة. وتتطلب معالجة المقولة الثانية منه أن يبين طبيعة العهود، والعقود، والوعود؛ لأنه عن طريق معرفة ما الذى يُدان به لشخص ما، يستطيع المرء أن يقرر متى تكون الحرب عادلة من جهة هذه المسائل.

ومن المفيد عمليا من أجل توضيح نظرية جروتيوس عن الحرب العادلة أن ننظر إلى حجته التى تخص تطبيق قانون الطبيعة على حالات حيث لا يضر غزو حاكم حاكمًا معينًا بصورة مباشرة. إن المبدأ الحاكم، كما يقول جروتيوس، هو أن الحكام أحرار فى أن يخدموا مصالح المجتمع البشرى عن طريق معاقبة أولئك الذين «ينتهكون قانون الطبيعة بصورة زائدة عن الحد» حتى على الرغم من أنه لا يقع ضرر مباشر على أولئك الذي يحددون العقاب. ويستمد جروتيوس هذا المبدأ من الواقعة التى تقول إن أولئك الذين يتقلدون السلطة المدنية لا يخضعون لسلطة قانونية أخرى، على الرغم من أنهم ملزمون بأن يلاحظوا قانون الطبيعة ويدعموه حيثما كان ذلك ممكنًا. ثم يقتبس من «سنكا» النتيجة التى تقول إنه «إذا لم يهاجم شخص ما بلدى أنا، لكنه على الرغم من ذلك كان عبئًا ثقيلًا على بلده هو، وعلى الرغم من أنه ينفصل عن شعبى، فإنه يضايق شعبه هو، فإن تحقير العقل هذا لا يفصله، مع ذلك عنا». ويقتبس حجة أرسطو على القضية التى تقول إن الطبيعة تقر الحرب ضد الأشخاص البرابرة بحق؛ أعنى أن «حرب الحضارة» عادلة إلى أقصى حد. وبقبول هذا الموقف، يحتج جروتيوس بوضوح على كتّاب القرنين الخامس عشر والسادس عشر أمثال: فرانسسكو فكتوريا الذى ذهب إلى أن منْ يحدد العقوبة لابد أن يعانى من ضرر فى شخصه هو، أو فى دولته، أو يكون لمن يهاجمه حق إقامة القانون عليه(١٠). إن الاختلاف الأساسى - وهو اختلاف يربط جروتيوس بكُتاب العهد الكلاسيكى القديم أكثر من أى من المحدثين مثل هوبز أو أى من اللاهوتيين مثل فكتوريا ـ هو أن سلطة العقوبة عند جروتيوس ليست مستمدة من سلطة القضاء فحسب، وإنما من قانون الطبيعة نفسه أيضًا.

ظهر كتاب جروتيوس كما لاحظنا قبل كتاب توماس هوبز «فى **المواطن**» (١٦٤٢) بأقل من عقدين، لكن على الرغم من هذه الأسبقية فى الزمان، وعلى الرغم من الاتفاق الظاهرى فى الاستخدام العام لمفهوم «قانون الطبيعة»، فإن الحقيقة هى أن جروتيوس لايزال ينظر أساسًا إلى علوم العهد القديم، فى حين أن

هوبز يشرع بصورة واضحة فى بناء مـا هو جديد. إن عدم الاتفاق الأساسى يخص السؤال عما إذا كان الإنسان حـقا بطبيعته حيوانًا عاقلاً واجـتماعيا؛ وفى العودة إلى هوبز نعود إلى الشخص الذى ينكر المعتقدات والأنظمة المأثورة، والذى يؤكد ماهية وجهة النظر الحديثة عن الإنسان والقانون الطبيعى.

هوامش

1. Hugo Grotius, The Law of War and Peace, Prolegomena, 57; II. ix.8.
2. Ibid., Porlegomena, 3-10, 16-30; I.ii. 50.
3. Ibid., i. 10.
4. Ibid., 12.
5. Ibid., 14.
6. Ibid., iii, 7.
7. Cf. Aristotle Ethics VI. viii, which Grotius eites.
8. The Law of War and Peace, Prolegomena, 15-23.
9. Ibid., I.v. 19.
10. Ibid., II. xx. 40.

قراءات

The best text of The Law of War and Peace is the translation of Grotius' work prepared as part of the series titled, "Classics of International Law," sponsored by the Carnegie Endowment for International Peace. The translation, by Francis W.Kelsey, is complete and was published in 1925 by the Clarendon Press, Oxford.

A. Grotius, Hugo. The Law of War and Peace. Prolegomena, secs I, 2, 5-22, 28, 30, 39-42, 45-50, 57-58; bk I, chap. , secs 1-13; chap. ii, sec. 1; chap. iii,sec. 5, par. 7-sec. 7, sec. 8, pars 1-6, 13-14, sec. 9, secs 13-14, sec. 16, par. 1, sec. 17, sec. 24; chap. iv, sec. 1, par. 3, sec 2, par. 1, sec. 7, pars 1-2.

B. Grotius Hugo. The Law of War and Peace. Prolegomena; bk 1, chap. i; chap. ii, secs 1-4, 6; chap. iii, secs 1-9, 13-17, 24; chap. iv; bk II, chap. i, sec. 1, pars 1-2, secs 2-3, sec. 11, sec. 17; chap. ii, secs 1-2; chap. iii, secs 1-4; chap. v, secs 1-5, 7-9, 27-29; chap. viii. sec. 1; chap. x. sex. 1; chap. xi, secs 1-3; chap. xii, secs 7-12; chap. xiv, secs 1-6,9; chap. xv, secs 1-3; chap. xx, secs 1-4, 18, 40, 48; chap. xxii, secs 1-3, 11; bk III, chap. i, secs 1-3; chap. ii, secs 1-2; chap. iii, secs 1, 4, 6.

تـومـاس هـوبــز
(١٥٨٨ - ١٦٧٩)

قدم توماس هوبز T. Hobbes فلسفته السياسية بصورة موضوعية فى ثلاثة كتب هي: «**مبادئ القانون**»(١٦٤٠)، و«فى **المواطن**»(١٦٤٢)، و« **التنين**» (١٦٥١). وتتعلق الاختلافات الأكثر وضوحًا بين الكتب بتطور النظرية اللاهوتية وإحكامها فى الكتب الأخيرة.

يمكن أن ننظر إلى قصد هوبز على أنه مزدوج:

١- وضع الفلسفة الأخلاقية والسياسية، لأول مرة، على أساس علمى.

٢- المساهمة فى تأسيس سلام مدنى ومودة، وفى إعداد البشرية لكى تفى بواجباتها المدنية. وهذان المقصدان: النظرى والعملى، مرتبطان ارتباطًا وثيقًا فى ذهن هوبز.

ويوحد هوبز هذا المقصد الأخير؛ أى المقصد المدنى أو الحضارى، بتراث الفلسفة السياسية الذى يرتبط باسم: سقراط، وأفلاطون، وأرسطو، وبلوتارك، وشيشرون. ومع ذلك أخفق التراث كله، كما يرى هوبز، فى بحثه عن الحقيقة، وفى عجزه على أن يقود الناس نحو السلام. وقد أعد ماكيافللى، ثم بيكون، لانسلاخ هوبز الأكيد عن التراث بصورة حاسمة. لقد أخفق الكلاسيكيون، كما يرى ماكيافللى، لأن هدفهم كان بعيدًا جدا. لأنهم أقاموا مذاهبهم السياسية على اعتباراتهم لطموحات الإنسان العليا، وحياة الفضيلة والمجتمع المكرسة لترقية الفضيلة، لقد نظروا إلى أنفسهم على أنهم عديمو الفائدة، كما يقول بيكون، لقد سنوا «قوانين خيالية لدول خيالية». وتكمن «واقعية» ماكيافللى فى تقليل واع من شأن معايير الحياة السياسية، فلم يأخذ كمال الإنسان على أنه هدف للحياة السياسية، بل أخذ الأهداف الدنيا التى يسعى إليها بالفعل معظم الناس، ومعظم المجتمعات معظم الوقت على أنها هدف لها فمن المحتمل أن تتحقق الخطط

السياسية التى تُصاغ بناء على دوافع الإنسان الدنيا، ولكن الأكثر قوة، أكثر مما تتحقق يوتوبيا الكلاسيكيين. ومع ذلك فقد وضع هوبز بعناية كبرى وتفصيل، على خلاف ماكيافللى، قواعد لقانون أخلاقى، أو قانون طبيعى، قانون طبيعى من حيث إنه قانون ملزم أخلاقيا، يحدد أغراض المجتمع المدنى. غير أنه فصل، متبعًا «واقعية» ماكيافللى، نظريته عن القانون الطبيعى عن فكرة كمال الإنسان(١). لقد حاول أن يستنبط القانون الطبيعى مما هو أكثر قوة فى معظم الناس معظم الوقت: ليس العقل، وإنما الانفعالات. وبسبب ما نظر إليه هوبز على أنه اكتشاف الجذور الحقيقية للسلوك البشرى، ومعرفته بالطبيعة البشرية، وطريقته العلمية فى الانتقال، فقد اعتقد أنه نجح حيثما فشل الآخرون كلهم، أى أنه الفيلسوف السياسى الحقيقى الأول(*). وطبقًا لهذه الاعتقادات أوصى بأن تقرر كتبه فى الجامعات من حيث إنها معتمدة وموثوق بها، وتهاجم باستمرار نظريات أرسطو «التى تكون آراؤها فى هذا العصر، وفى هذه الأجزاء ذات سلطة أعظم من أى كتابات بشرية أخرى» مدمرة وزائفة(٢).

تعنى المعرفة العلمية بالنسبة لهوبز المعرفة الرياضية، أو المعرفة الهندسية. وكتب يقول إن الهندسة هى حتى الآن العلم الوحيد الذى حقق نتائج لا يمكن الشك فيها. وقد استخدم هوبز لفظ هندسة أحيانًا ليشير إلى كل العلوم الرياضية، ودراسة الحركة والقوة، والفيزياء الرياضية، بالإضافة إلى دراسة الأشكال الهندسية. وتنتقل الفلسفة، أو العلم، بإحدى الطريقتين:

١ـ بالمنهج التركيبى، أو «بصورة تركيبية» عن طريق الاستدلال من العلل الأولى والموجدة لكل الأشياء إلى معلولاتها الظاهرة أو ٢ـ بالمنهج التحليلى، أو «بصورة تحليلية»، عن طريق الاستدلال من معلولات ظاهرية، أو وقائع، إلى علل

(*) ومن هنا قال عنه ميشيل أوكشوت «لقد أراد هوبز أن يكون إقليدس علم السياسة» أى أنه يصل فيها إلى يقين الرياضة ـ راجع كتابنا «توماس هوبز فيلسوف العقلانية» ص ٣٧ طبعة دار التنوير بيروت «المراجع».

ممكنة لوجودها. ويعرِّف هوبز المبادئ الأولى لكل الأشياء بأنها الجسم، أو المادة، والحركة، أو تغير المكان: «فكل جزء من الكون جسم، وما لا يكون جسمًا، لا يكون جزءًا من الكون، ولأن الكون كل، فإن ما لا يكون جزءًا منه يكون عدمًا...». يبدأ المرء وفقًا للحالة التركيبية، أوالهندسية، للانتقال بقوانين الفيزياء بوجه عام، ويستنبط منها الانفعالات؛ أى علل سلوك الأشخاص الأفراد، ويستنبط من الانفعالات قوانين الحياة الاجتماعية والسياسية. ومع ذلك يصل المرء إلى تعريفات كافية للمبادئ الأولى نفسها عن طريق المنهج التحليلى، أى تحليل التجربة الحسية.

المنهج التحليلى مهم بصفة خاصة بالنسبة للفلسفة السياسية. لأن هوبز توقع أن يكون العلم الأخلاقى والمدنى الذى وضعه لن تكون لديه القدرة على إقناع الطبيعيين فحسب، بل أيضًا أى شخص «لا يزعم سوى أنه يستدل بصورة كافية على أنه يحكم أسرته الخاصة». وهذا التوقع معقول لأن الوقائع التى يقوم عليها تحليله هى أمور يعرفها كل الأشخاص العاديين عن طريق التجربة. ويدعو هوبز قارئه لأن يختبر صدق ما كتبه بأن ينظر فى نفسه، وينظر فيما إذا كان ما يقوله هوبز عن الانفعالات، والميول الطبيعية للبشرية تنطبق عليه؛ ثم يتعلم أن «يقرأ» نفسه ويعرفها؛ ويستطيع عن طريق تشبيه الانفعالات والمواقف أن يقرأ انفعالات كل الأشخاص الآخرين وأفكارهم. وعلى الرغم من أن تصور هوبز للمنهج العلمى قد أثر على صياغاته، وتمثله، وتحليله للتجربة البشرية، فإنه يشير إلى أنه لا يجب أن ننظر إلى تصوره للعلم، وإنما إلى فهمه للتجربة العامة التى تسبق ما هو علمى لكى نحدد حقيقة فلسفته السياسية وأهميتها. إنه يفترض أن كفاية أحكامه وصحتها، أو استبصاراته، عما تكون التجارب البشرية الأساسية، يمكن تأملها وفهمها باستقلال عن فيزيائه[٣].

يجب أن يفهم السلوك البشرى كما يرى هوبز أساسًا عن طريق سيكولوجيا آلية عن الانفعالات[٤]، تلك القوى الموجودة فى الإنسان التى إن جاز التعبير تدفعه من الخلف؛ إنه يجب ألا يُفهم عن طريق تلك الأشياء التى يمكن تصورها بأنها

تجذب الإنسان من الأمام، أي غايات الإنسان، أو ما تكون بالنسبة لهوبز موضوعات الانفعالات. ويقول هوبز إن موضوعات الانفعالات تتنوع حسب تكوين الشخص وتربيته، ومن السهل جدا أن تختفى. وفضلاً عن ذلك، فإن الخير والشر ـ وهما الكلمتان اللتان يصف بهما الناس موضوعات رغباتهم ونفورهم ـ نسبيان، بصورة دقيقة، أي يرتبطان بالشخص الذى يستخدمهما، «ليس هناك شيء بسيط ومطلق؛ أى ليست هناك أى قاعدة عامة للخير والشر، حتى إنه يؤخذ من طبيعة الأشياء ذاتها...». إن ما يعنيه الناس بالفعل عندما يقولون عن شيء إنه خير هو أنه يحقق لهم لذة. ومع ذلك فمن الصواب أن نقول أنه لما كانت الانفعالات تنشأ من الأفعال، فإن الناس ترشدهم خيالاتهم وآراؤهم عما هو خير وشر؛ إلا أن الأفكار لا تضبط الانفعالات؛ فعلى العكس «الأفكار بالنسبة للرغبات، مثل الكشافة، والجواسيس، تتجول فى الخارج، وتحاول أن تجد الطريق إلى الأشياء المرغوب فيها»(٥).

كان هوبز على اتفاق مع التراث الذى انبعث من سقراط، واشتمل توما الإكوينى، والذى يرى أن أهداف الحياة الأخلاقية والسياسية وطابعها تتحدد عن طريق الرجوع إلى الطبيعة، وبصفة خاصة الطبيعة البشرية. ومع ذلك حدد الطريقة التى تضع بها الطبيعة المعايير للسياسة بصورة تختلف تمامًا عن التراث؛ أعنى عن طريق بناء نظرية عن «حالة الطبيعة». ونظرية حالة الطبيعة المستمدة كما يقول هوبز من انفعالات الإنسان هى طريقة لمعالجة المشكلة السيكولوجية القديمة، وهى مشكلة ذات أهمية حاسمة بالنسبة للفلسفة السياسية وهى: هل الإنسان بطبيعته اجتماعى وسياسى؟ ينكر هوبز أن الإنسان بطبيعته سياسى واجتماعى(٦). وتتضح أسباب هذا الإنكار عن طريق نظرية حالة الطبيعة، تلك الحالة قبل السياسية التى عاش فيها الناس بدون حكومة مدنية، أو بدون سلطة عامة فوقهم تحميهم من الخوف.

إذا لم يكن الإنسان بطبيعته سياسيا واجتماعيا، فإن كل المجتمعات المدنية لابد أن تنشأ بالتالى من حالات الطبيعة فيما قبل الاجتماعية وقبل السياسية؛ أعنى لابد

أن توجد حالة الطبيعة بين أسلاف كل الأشخاص الذين يعيشون الآن فى مجتمع مدنى. ولا يعتقد هوبز أن هذه الحالة توجد فى كل أنحاء العالم، لكنه يقول إنها كانت موجودة بالفعل فى أماكن كثيرة من أمريكا «فى هذا العصر» أثناء الحروب الأهلية، وبين أصحاب سيادة مستقلين. ومع ذلك فإن المسألة التاريخية ليست ذات أهمية كبيرة بالنسبة لهوبز. إن حالة الطبيعة مستمدة من انفعالات الإنسان؛ فالمقصود بها أن تكشف وتوضح ماذا عن الميول الطبيعية للإنسان التى يجب أن نعرفها لكى نكون النوع الصحيح من النظام السياسى. إنها تخدم أساسًا فى تحديد الأسباب، والأغراض، أو الغايات، التى من أجلها يكون الناس مجتمعات سياسية. وعندما تُعرف هذه الغايات، تصبح المشكلة السياسية هى كيف يُنظم الإنسان والمجتمع لكى يحقق الغايات بصورة أكثر فاعلية.

تُرى ماذا تكون حالة البشر إذا لم يكن هناك مجتمع مدنى؟ كيف يرتبط الناس بعضهم ببعض؟ يرى هوبز أن الناس متساوون فى ملكات الجسم والعقل بصورة أكبر مما هو معروف من قبل. والمساواة الأكثر أهمية هى القدرة المتساوية التى يمتلكها كل الناس لأن يقتل بعضهم بعضًا. وهذه أكثر أهمية؛ لأن الاهتمام الأكبر للناس هو المحافظة على الذات، والمحافظة على الذات هى بدورها أكثر أهمية؛ لأن الخوف من الموت العنيف هو الانفعال الأكثر قوة. وتؤدى المساواة فى القدرة إلى المساواة فى الآمال، والمساواة فى المنافسة بين الناس؛ بين أولئك الذين يرغبون الأشياء نفسها. ويقوى هذا العداء الطبيعى عن طريق انعدام الثقة، أو فقدان الثقة، فالناس بدون حكومة توجد لديهم بالنسبة لبعضهم البعض الآخر كما هو متوقع، الرغبة فى أن يحرم كل واحد الآخرين من جميع الخيرات (بما فى ذلك الحياة) التى يمتلكونها، حتى إن كل واحد يندفع إلى التفكير فى التغلب على الآخرين لكى لا تكون هناك قوة يكون فى إمكانها أن تهدد أمنه. ويقول هوبز خلافًا لما قيل «فى كتب فلاسفة الأخلاق القدماء» إن السعادة، أو الهناء، تكمن فى تقدم مستمر للرغبة من موضوع إلى آخر. وطالما أن الأمر كذلك، فإن ما يبحث عنه الناس

باستمرار هو وسيلة تضمن الطريق لرغباتهم المستقبلية. ولا يبحث الناس عن الحصول على أشياء فحسب، وإنما يبحثون أيضًا عن ضمان حياة ترضيهم. ولذلك فإننى كما يقول هوبز «أتظاهر فى بداية الأمر بميل عام للبشرية، أى رغبة دائمة وقلقة لقوة إثر قوة، لا تتوقف إلا بالموت»(٧).

وتتعقد مشكلة الحياة المدنية بصورة أكبر عن طريق وجود حب المجد فى طبيعتنا، أو الزهو، أو الكبرياء. ويسمى هوبز كل اللذات اللاجسمية، أو اللاحسية بلذات العقل. وكل لذات العقل مستمدة بصورة مباشرة أو غير مباشرة من «التباهى والفخر». ويقوم التباهى والفخر على الآراء الجيدة التى يستقبلها الإنسان، أو تكون له عن نفسه، أو عن قوته. وتقوم الآراء باستمرار على مقارنات بالآخرين وكل شخص يرغب فى أن يقدِّره الآخرون كما يقدر نفسه ويصبح بالتالى بسبب علامات الازدراء، والحط من قدره، على استعداد تام لأن يدمر أولئك الذين يقللون من شأنه. وحتى عندما يجتمع الناس من أجل اللذة، فإنهم يبحثون عنها فى الغالب عن طريق تلك الأشياء التى تثير الضحك. ويقول هوبز إن الضحك يسببه غبطة مفاجئة، استحسنها فعل مفاجئ من أفعال المرء الخاصة، أو «يسببه الوعى بشىء مشوه وقبيح فى الآخر، عن طريق مقارنة نستحسنها نحن بصورة مفاجئة». ولا يخفف هذه الصورة الكئيبة أى إشارة إلى إحساس بالشرف أو النبل. فالشرف والعار هما عند هوبز إذا فهما جيداً ليسا لهما صلة بالعدالة أو الظلم. فالشرف ليس شيئًا سوى اعتراف بقوة شخص ما؛ أعنى بسموه وتفوقه، لاسيما قوة المرء على أن يساعدنا أو يلحق الضرر والأذى بنا. وحتى التبجيل يعرِّفه هوبز بأنه التصور الذى يكون لدينا عن موجود آخر ليست لديه الإرادة لأن يلحق بنا الأذى والضرر، وهو لديه القوة لأن يفعل الخير لنا، أو يلحق بنا الأذى والضرر. إن التشديد ليس على الإعجاب، أو الحب، بل على الخوف.

تجعل هذه العلل العظيمة الثلاث للنزاع بين الناس ـ وهى: التنافس، وانعدام الثقة، والمجد ـ حالة الطبيعة حالة حرب بالفعل، «وهذه الحرب تكون حرب كل إنسان ضد كل إنسان». فى هذه الحالة:

«يعيش الناس دون أمن وأمان غير ما تقدمه لهم قوتهم الخاصة، واختراعهم الخاص. فى هذه الحالة ليس هناك مكان للصناعة؛ لأن الثمار ستكون بالتالى غير يقينية؛ وبالتالى ليس هناك مجال لفلاحة الأرض، أو للملاحة، أو استخدام لسلع قد تستورد عن طريق البحر، وليس هناك أيضًا اهتمام بتشييد مبانٍ ملائمة، أو آلات لتحريك الأشياء ونقلها، تلك الأشياء التى تتطلب قوة كبيرة، وليست هناك معرفة بسطح الأرض، وبحساب الزمن؛ وليست هناك فنون، ولا آداب ،ولا مجتمع، والأسوأ من كل ذلك سيطرة الخوف المستمر والدائم، وخطر الموت العنيف، وحياة الإنسان الوحيدة، والفقيرة، والكريهة، والوحشية، وقصيرة الأمد»(٨).

وفضلاً عن ذلك ليس هناك لجوء إلى العدالة فى حالة الطبيعة، إذ لا يمكن أن يكون هناك شىء ظالم؛ لأن العدالة والظلم لا يكونان من حيث هما كذلك إلا عن طريق وجود قانون سابق، ولا وجود لقانون خارج المجتمع المدنى. وباختصار ليس الإنسان اجتماعيًا بطبيعته فالطبيعة على العكس تفصل الإنسان وتفرقه. وبالتالى فإن حالة المجتمع المدنى هى فى الأصل حالة اتفاقية. ولا يعنى هذا أنه لا يوجد فى الناس دوافع طبيعية معينة، أو قوى تدفعهم إلى حياة مدنية. إنه يعنى أن القوى اللااجتماعية طبيعية مثل القوى التى تطور الحياة المدنية، عندما تُخفف عن طريق الاتفاق، بل إنها تكون أكثر قوة منها. وبدلاً من أن تخدم الطبيعة كموجه مباشر إلى الخير البشرى، فإنها تشير إلى ما يجب أن يهرب منه الإنسان. والشىء الوحيد الذى يعالج حالة الطبيعة هو إمكان التخلص منها. إننا مع هوبز فى جو مناسب لقهر الطبيعة والتغلب عليها.

إن الخوف من الموت، والرغبة فى الراحة، وأمل الحصول عليها عن طريق اجتهاد الإنسان، يحثان الناس على السلام. ويفترض العقل الذى يعمل إلى جانب انفعال الخوف، والرغبة، والأمل، قواعد العيش السلمى. وعندما نقارن هذه

الانفعالات بالعلل الطبيعية العظيمة الثلاث للعداء البشرى، فإننا نرى أن الخوف من الموت، والرغبة فى الراحة توجد بين الميول نحو السلام، وبين علل العداء. أما الغرور، أو الرغبة فى المجد فهى غائبة عن المجموعة السابقة(٩). وبالتالى فإن مهمة العقل هى أن يخترع وسائل توجيه الخوف من الموت من جديد، وتقويته، وتوجيه الرغبة فى الراحة وتقويتها، لكى يقهر ويبطل الآثار المدمرة للرغبة فى المجد، أو الزهو. ونصبح عن طريق فهم الطبيعة البشرية بصورة آلية قادرين على أن نغيرها ونتغلب عليها فى النهاية، ويبدو أن هوبز يأمل ذلك. ويسمى هوبز قواعد العقل هذه بقوانين الطبيعة، وبالقانون الأخلاقى، وأحيانًا بإملاءات العقل. وباستخدام هذه الأسماء، يسلم بأنه يذعن للاستخدام التقليدى؛ لأن القواعد بالنسبة له ليست إلا مجرد نتائج، أو مبرهنات شخص ما يحث على حفظ الذات. إن أوامر صاحب السيادة المدنى هى وحدها، إذا تحدثنا بصورة ملائمة، التى تسمى قوانين. ومع ذلك فإن هذه القوانين من حيث إن الله قد أمر بها فى الكتب المقدسة، قد تسمى قوانين.

إن كل قوانين الطبيعة، وكل الواجبات الاجتماعية والسياسية، أو الإلزامات، مستمدة من حق الطبيعة وتخضع له، أى من حق الفرد فى المحافظة على ذاته. وإلى الحد الذى ترى به الليبرالية الحديثة أن كل الإلزامات الاجتماعية والسياسية مستمدة من الحقوق الفردية للإنسان، وتكون فى خدمتها، فإنه قد يُنظر إلى هوبز على أنه مؤسس الليبرالية الحديثة. إنه يمكن أن نتوقع أن القواعد الاجتماعية، والأخلاقية، والسياسية، والمؤسسات التى تكون فى خدمة الحقوق الفردية أكثر فاعلية من التخطيطات اليوتوبية لدى أفلاطون وأرسطو. لأن الحقوق الفردية نفسها مستمدة من انفعالات الناس الأنانية والأكثر قوة، ومن رغباتهم: الرغبة فى حياة مريحة، والخوف من الموت العنيف، الانفعال الذى يقوم أساسًا على حق المحافظة على الذات، وهو أكثر الانفعالات قوة؛ لأنه الخوف مما هو أسوأ من الكل. ولأن الحقوق تؤيدها الانفعالات، فإنها يمكن أن تكون بمعنى ما مفروضة ذاتيًا. وعندما تصبح أسس النظريات التقليدية عن الكبح الأخلاقى والازدراء للأنانية كاذبة، فإن الطريق ينفتح أمام إقرار جديد، أو تبرير للأنانية البشرية.

إن حق الطبيعة هو حرية المرء التى لا غبار عليها لأن يفعل، أو أن يكف عن فعل ما يمكن أن يحافظ على حياته(١٠). كما أن الحق فى اختيار الغاية يتضمن الحق فى اختيار الوسيلة لتحقيق هذه الغاية. ولأن الناس يختلفون فى الذكاء والفطنة، فإن بعضهم يفهم متطلبات المحافظة أفضل من الآخرين. ومع ذلك فإن هذه الاختلافات العقلية ليست حاسمة بالنسبة لهوبز. وبصرف النظر عن ذكاء الإنسان، فإنه (الإنسان)، كما يرى هوبز، لا يهتم بصورة كافية بالمحافظة على الآخرين؛ ولذلك فإن كل إنسان لابد أن يكون فى حالة الطبيعة الحكم الوحيد على الوسائل الضرورية لبقائه الخاص. إن لكل إنسان من ثم حقا طبيعيا فى أن يحكم على أى الوسائل التى تؤدى إلى بقائه. ولا يمكن لإنسان أن ينظر فى حالة العداء الموجودة فى حالة الطبيعة إلى أى شىء لا يكون فى مقدوره الخاص على أنه وسيلة لبقائه. وهكذا، فإن «لكل إنسان فى حالة الطبيعة حقًا فى كل شىء». ليس هناك شخص آمن فى هذه الحالة. وقوانين الطبيعة، من حيث إنها تتميز عن حقوق الطبيعة، هى قواعد للعقل تعلم الناس ماذا ينبغى عليهم أن يفعلوا لكى يتجنبوا مخاطر المحافظة على ذواتهم الخاصة التى تنتج بصورة متساوية من حقوقهم الطبيعية، ومن رغباتهم اللاعقلية.

ومن أجل أن يضمن الناس المحافظة على ذواتهم الخاصة، فإن القانون الأول والأساسى للطبيعة يحتم على الناس أن يبحثوا عن السلام، وأن يدافعوا عن أنفسهم ضد أولئك الذين لا يمكن الحصول على السلام منهم. وتتجه بقية القوانين الأخلاقية كلها، أى قوانين الطبيعة إلى تأسيس شروط السلام. القانون الأول(*) من قوانين الطبيعة مستمد من القانون الأساسى الذى يقول إنه ينبغى على كل إنسان أن تكون لديه الرغبة فى أن يجرد نفسه من حقه فى كل الأشياء عندما تكون لدى

(*) القانون الأول يقول «ينبغى على كل إنسان أن يسعى جادا لتحقيق السلام بمقدار ما يأمل فى بلوغه...» راجع كتابنا توماس هوبز ص ٣٢٠ طبعة دار التنوير بيروت عام ١٩٨٥ «المراجع».

الآخرين الرغبة أن يفعلوا ذلك أيضًا، وينبغى أن يرضى ويقتنع بذلك القدر من الحرية إزاء الآخرين الذى يسمح به هو نفسه إزاء الآخرين. ويتحقق هذا الإرساء المتبادل للحقوق عن طريق ما يُعرف باسم العقد الاجتماعى. ويتكون المجتمع المدنى عن طريق العقد الاجتماعى الذى يلزم فيه كل واحد من الجمهور نفسه، أى عن طريق عقد مع كل واحد من الآخرين، أن لا يقاوم أوامر ذلك الشخص، أو المجلس الذى يعترفون أنه صاحب السيادة. إن كل شخص لا يتعاقد إلا بقصد ما هو خير بالنسبة له، وفضلاً عن ذلك بقصد ضمان حفظ حياته. وبالتالى، لا يمكن الظن بأن أى شخص يقلص تلك الحقوق التى تحبط فقدانه لها غرض كل العقود. فلا يمكن أن ينظر إلى أى شخص مثلاً على أنه يرسى حقه فى مقاومة أى شخص يحاول أن يحرمه من حياته.

عندما يتخلى شخص عن طريق العقد، أو العهد عن أى حق، أو ينكره، فإنه يكون مجبراً، أو ملزمًا بألا يصد أولئك الذين منحهم هذا الحق، أو تخلى لهم عنه من أن يستمتعوا بفائدته. وبعبارة أخرى يجب على الناس، بناء على القانون القادم من قوانين الطبيعة، أن يفوا بعهودهم. وإذا لم يتم التمسك بهذا القانون، فإن المجتمع ينحل. وهذا القانون، أى الإخلاص للعقود هو بالنسبة لهوبز أساس كل عدالة وظلم؛ لأنه حيثما لا يسبق العهد، فإنه لا يتم التخلى عن الحقوق أو نقلها، ويكون لدى كل شخص الحق فى كل شيء. وهكذا فإن الظلم، أو الضرر ليسا شيئًا سوى عدم الوفاء بالعهود، أى أنهما ممارسة حق يتخلى عنه المرء بصورة مشروعة. وبالتالى يصبح كل تشريع حقيقى صورة من التشريع الذاتى، ويكون الضرر أشبه بتناقض ذاتى، أى الرغبة فى فعل ذلك الذى يريد المرء أن لا يفعله(١١). وتشتق كل الواجبات والالتزامات نحو الآخرين من العهود. بيد أن العهود، أى التعاقدات عندما يَعدُ واحد من الشريكين أو كلاهما بتأديتها فى المستقبل تعتمد على الثقة. ولا توجد ثقة، ولا يوجد عهد صحيح عندما يكون هناك خوف ملحوظ من عدم تأديته من جانب كلا الطرفين. وبالتالى ليست هناك ثقة فى حالة الطبيعة. ولذلك قبل أن

يكون صحيحًا استخدام لفظى عدل وظلم، لابد أن تكون هناك سلطة ملزمة، أى صاحبة سيادة يمكن أن تجبر كل المتعاقدين على حد سواء بأن يفوا بعهودهم. ولابد أن يتأكد صاحب السيادة من أن الفزع من العقوبة قوة أعظم من الطمع فى أى منفعة يمكن أن تتوقع من نقض العهد وعدم الوفاء به. ولا يتم اللجوء إلى قوة أخلاقية لكى تؤسس شروطًا للثقة؛ فالخوف هو مرة ثانية الانفعال الذى يجب أن يعول عليه. ويرى هوبز أن التقدير العاقل للمصلحة الذاتية هو كل ما هو مطلوب لجعل الإنسان عادلاً. والواقعة التى تذهب إلى أنه يفعل تحت الإكراه أو القسر لا تجعله أقل عدلاً لأن المصلحة الذاتية هى الأساس الوحيد للأخلاق. ونتيجة هذا النوع من الاستدلال هى توسيع الفكرة التقليدية عن الحرب العادلة. إن النية لتصحيح ضرر سابق ليست ضرورية بالنسبة لهوبز كما هى الحال بالنسبة لبيكون، لتبرير الحرب، إذ إن المعيار الذاتى، أى الخوف من قوة أمة مجاورة يكفى.

يوجه هوبز كلامه مباشرة إلى فكرة أرسطو عن العدالة التوزيعية. فقد كتب يقول إن النظرية التى تقول إن بعض الناس جديرون بالطبيعة بصورة أكبر بأن يأمروا، وآخرين جديرون بصورة كبيرة بأن يخدموا هى أساس علم أرسطو السياسى. والنظرية زائفة؛ لأن الناس كلهم متساوون فى حالة الطبيعة، وعدم المساواة التى وجدت بين الناس الآن أدخلتها القوانين المدنية. وفضلاً عن ذلك، فإن النظرية خطيرة؛ لأنها تساهم فى الزهو. إن العدالة التوزيعية التى تتصور بصورة ملائمة هى عدالة حَكم ، ولا تكمن فى التوزيع على كل شخص بالنسبة لفضائله ورذائله، بل تكمن فى معاملة الجميع بأنهم متساوون. لأن هوبز يقول إنه إذا جعلت الطبيعة الناس متساوين، فإنه ينبغى أن نسلِّم بهذه المساواة. وحتى إذا جعلتهم غير متساوين، فإنهم ينظرون إلى أنفسهم باستمرار على أنهم متساوون، ولا يدخلون بالتالى فى شروط السلام إلا بناء على شروط متساوية. ولذلك ينبغى التسليم بهذه المساواة، من أجل السلام، حتى إذا لم توجد. وهكذا فإن قانونًا من قوانين الطبيعة يقول إنه ينبغى على كل الناس أن يسلِّموا بأنهم متساوون بالطبيعة. وبالتالى فإن

الفروق الطبيعية بين الناس إما أنها ليست موجودة، أو تخرج عما هو سياسى. إن هناك غرضًا ما يهيمن على مناقشة هوبز لقوانين الطبيعة وهو أن يجعل الناس اجتماعيين، ومحبين للسلام، وأن ينهى بالتالى، أو أن يقلل من التحرش، والحنق، والعداوة التى تتولد بين الناس عن طريق الزهو، والمحاباة، وحب الذات المفرط بوجه عام، نقول يقلل ذلك إلى أدنى حد. ومن بين قوانين الطبيعة قواعد للحكم على النزاعات والخلافات، والتوزيع المنصف للملكية محل النزاع. أما الجحود أو النكران فهو ممنوع. وليس مسموحًا بالتعبير عن الكراهية، والازدراء، أو الامتهان، حتى عن طريق القضاة الذين يحكمون على المجرمين المذنبين. وحتى لا يقول قائل إن كل الناس لن يستطيعوا فهم قوانين الطبيعة هذه كلها، فإن هوبز يؤكد أنه يمكن أن تُفهم كلها، حتى عن طريق أولئك الذين يتجاهلون أن يتعلموها، أو المشغولين لدرجة أنهم لا يتعلمونها، عن طريق القاعدة التى تقول: عامل الناس بما تحب أن يعاملوك به(١٢). إن القانون الأخلاقى ليس موجهًا نحو كمال طبائعنا. ولقد كان أرسطو مخطئًا فيما يخص الفضيلة والرذيلة. ولأن آراءه لم تكن سوى الآراء التى قُبلت فى زمانه الخاص، ولايزال يتقبلها أناس غير متعلمين بصورة كبيرة، فإنها كما يقول هوبز من المحتمل ألا تكون دقيقة تمامًا(١٣). إن الفضيلة إذا كانت تعنى شيئًا أكثر من قوة الإنسان(*) هى التعود على فعل ما يميل إلى البقاء، وإلى شروط هذا البقاء الأساسية مثل السلام؛ والرذيلة هى عكس ذلك.

إن العيب الجوهرى فى قوانين الطبيعة، أو أوامر العقل هو أنها تلزم الناس فى ضمائرهم فقط، فى حين أن أفعال الناس وإراداتهم لا تتحدد عن طريق الضمير أو العقل، وإنما عن طريق الخوف من العقوبة، والأمل فى الجزاء. وهناك خوف من قوى غير مرئية، أى الله أو الآلهة فى حالة الطبيعة، بيد أن هذا الخوف ليس قويًا

(*)) كلمة الفضيلة Virtue مشتقة من الكلمات اللاتينية Vir (أى الرجل) و Virtu أى الرجولة أو القوة أو الفحولة والشجاعة وفضيلة الشىء قوته وامتيازه «فضيلة السيف مضاء حده» ومن هنا كان الربط واضحا بين الفضيلة والقوة «المراجع».

بدرجة كافية(١٤). إن ما هو مطلوب كما يرى هوبز هو تأسيس الشروط التى تجعل الأمان بالفعل فى طاعة قوانين الطبيعة، وإلا فإن المرء الذى يطيع هذه القوانين لا يفعل شيئًا سوى أن يضع نفسه تحت رحمة أولئك الذين لا يطيعونها. قصارى القول الحكومة المدنية، أو السياسية، والقوى المرئية، أمور مطلوبة. ويتطلب الأمان، فضلًا عن كل هذا، تعاون أشخاص كثيرين، أعنى تعاون حشد من الناس كبير وقوى يكفى لأن يجعل خرق العهود، وانتهاك أى شخص لحقوق الآخرين أمرًا خطيرًا للغاية، وأن يقدم العون للدفاع ضد الأعداء الأجانب. وليس هناك حد يوضع لحجم المجتمع المدنى. إذ إن الحد يجب أن يكون كبيرًا بدرجة تكفى لصد أى عدو عن الحرب الخطيرة(*)، ويعتمد بالتالى على حجم العدو. وتبين هذه المتطلبات والعناصر غير الاجتماعية فى طبيعة الإنسان أن الوحدة التى تتحقق عن طريق الرضا، والإرادات الكثيرة التى تتفق فى موضوع واحد هو الصالح العام، لا تكفى لأن تربط الناس معًا. لأن المجتمع السياسى، أو الدولة، يتطلب وحدة حقيقية، أو اتحادًا.

هذا الاتحاد مثل العدالة والظلم يعرفه هوبز عن طريق ألفاظ قانونية، فالدولة لابد أن تتكون بوصفها شخصًا شرعيا واحدًا عن طريق حشد من الناس تنظر عهود كل منهم مع الآخر إلى إرادة هذا الشخص القانونى، والمدنى، أو الصناعى على أنها إرادته الخاصة. هذا الشخص القانونى، أو صاحب السيادة «هو» الدولة. ويعنى هذا بألفاظ عملية أنه يجب على كل واحد من الرعية أن ينظر إلى كل أفعال السلطة صاحبة السيادة على أنها أفعاله الخاصة، وإلى أن كل تشريع عن طريق صاحب السيادة على أنه تشريعه الذاتى الخاص. ويمكن أن تُخول السلطة صاحبة السيادة، أى السلطة التى تمثل وتأمر إرادات الجميع بالفعل إلى شخص واحد، أو إلى مجلس. لقد كان هوبز أول منْ يعرِّف الدولة بأنها «شخص». وقد وجد ذلك أمرًا

(*) فى مقابل ما كان يقول به اليونان من وجوب تحديد حجم المدينة «المراجع».

ضروريا للأسباب التالية: طالما أن الإلـزام المشروع الوحيد هو أساسًا الإلزام الذاتى، فـإن حرية الإنـسان فى حـالة الطبـيـعة لابد أن تـبقى فى صـورة مـا فى خـضوعـه للحكومـة؛ «ليس هناك إلزام على أى شخص لا ينشـأ من فعل خـاص به؛ لأن كل الناس على حـد سـواء أحـرار بالطبـيـعـة»[١٥] ويتـحـقق ذلك عن طريق الأوهام المشـروعة التى تقـول إن صاحب السـيادة «شـخص» ذو إرادة يمكن أن تمثل إرادات رعاياه كلهم، وإن تشـريع صاحب السيادة هو تشريع ذاتى للـرعية. وعن طريق هذا الاتحـاد تستطـيع قوى وملكات كـل واحد من الرعـيـة المحافظة تمامًا على السـلام والدفاع العام.

وللعقد الاجتماعى جزءان هما:

١- تعهد كل عضـو من المجموعة المدنية المستقـبلية مع كل واحد من الآخرين بأن يسلم بوصفـه صاحب سيادة أيا كـان شخصًا، أو مـجموعة من الأشـخاص بما تتفق عليه أغلبية عددهم.

٢- التصـويت الذى يحدد منْ الذى يجـب أن يكون صاحـب السـيادة. ويظل كل أولئك الذين لا يكونون شـركـاء فى العقـد فى حالـة الحرب، ويظلون بالتـالى أعداء للبقية.

ولا تتأثر صـحة العقـد على الإطلاق بما إذا كان يدخل تحت التهـديد بالإكراه، والخوف من الموت والعنف، أم لا. إن الجماعة السياسية يمكن أن تؤسس، كما يقول هوبز، «بصورة طبـيعـية»، وأيضًا عن طريق الدسـتور. وتنشأ كـل حكومة أبوية، أو استبدادية بالطريقة الأولى عن طريق الخوف من صـاحـب السيادة نفسه؛ أعنى عندما يكون غالبًـا ومنتصـرًا فى الحرب؛ أى أن كل حكومـة عن طريق الدستـور تنشأ عن طريق خوف متبادل من الأفراد. إن الخـوف هو الدافع فى كلتا الحالتين. والأساسان مـشـروعـان على حـد سـواء، فلـيس هناك فـرق بين التـأسـيس عن طـريق الغلبـة والانتصـار، والتأسيس عن طريق الدسـتور. لا يهم فى حالة اكـتساب السـيادة عن طريق الغلبة والانتـصار ما إذا كـانت الحرب عادلة أم لا. ولأنه لا يسـتطيع أحد أن

يحول بالفعل قسوته وملكاته إلى شخص آخر، فإن العقد الاجتماعى يلزم فى حقيقة الأمر الجميع بألا يقاوموا إرادة السلطة صاحبة السيادة. والقول بأن كل المواطنين لم يدخلوا بصورة جلية واضحة فى هذا العهد (العقد) أمر واضح، بيد أنه لابد أن يُنظر إلى أى شخص يعيش فى دولة ويقبل حماية الحكومة، أى صاحب السيادة على أنه يدخل بصورة ضمنية فى العهد. ويظهر أن الدقة فى الحياة السياسية التى تناظر الدقة الرياضية فى مسائل نظرية هى بالنسبة لهوبز دقة مشروعة. وكما أنه لا توجد خلافات فى الرياضيات، فكذلك كان يأمل بصورة واضحة فى أن لا توجد الخلافات والنزاعات السياسية التى فرقت باستمرار سلام العالم السياسى عن طريق استنباط دقيق من العقد الاجتماعى لحقوق وواجبات صاحب السيادة والرعية.

العقد الاجتماعى ليس ملزمًا إلا عندما تتحقق الغاية التى يُبرم من أجلها، وهى الأمن والأمان. إن الطاعة تُستبدل بالحماية. ولا يمكن أن يكون هؤلاء الناس آمنين باستمرار، وبصورة كاملة من الضرر والأذى عن طريق الآخرين. ويكفى أن يعرف كل مواطن أن أى شخص ينوى أن يضره ويلحق به أذى لابد أن يخشى العقوبة عن طريق صاحب السيادة أكثر مما يحصل عليه من جريمته.

الحق الأول من حقوق صاحب السيادة هو حق العقاب، أو حق ممارسة السلطة البوليسية. وينتج ذلك من التنازل الأساسى عن حق المقاومة الذى اتفق عليه كل المواطنين. ولا يستطيع أى واحد من الرعية أن يتخلص من الخضوع بالرغم من أن صاحب السيادة قد ارتكب خرقًا للعهد، لأن صاحب السيادة لم يقم بأى تعهد مع الرعية، فالرعايا لم يتعهدوا إلا فيما بينهم فقط،ولأن صاحب السيادة لم يتعهد مع أحد، فإنه يبقى له وحده الحق فى كل الأشياء التى كانت للناس فى حالة الطبيعة. وبالتالى فإنه لا يمكن أن يضر أو يؤذى أى شخص، ولا يقترف ظلمًا لأن الظلم أو الضرر، بالمعنى الدقيق أو القانونى ليس شيئًا سوى عدم الوفاء بالعهد، مفترضًا حقًا تعهد به المرء من قبل، وفضلاً عن ذلك لأن صاحب السيادة يمثل إرادة كل الرعايا،

فإن أى شخص يتهم صاحب السيادة بالضرر أو الأذى، فإنه يتهم نفسه، وليس من الممكن أن يظلم أحدًا. ولذلك، فإن صاحب السيادة لا يمكن أن يُعاقب على الإطلاق عن طريق رعاياه. كما يضاف حق شن الحرب، وعقد السلام الذى يشمل حق فرض الضرائب، وإجبار المواطنين على أن يتسلحوا من أجل الدفاع عن وطنهم، إلى صاحب السيادة؛ لأن هذه الحقوق يجب أن تكون فى أيدى السلطة نفسها التى يمكن أن تعاقب أولئك الذين لا يريدون أن يطيعوها.

كما أن السلطة التشريعية يجب أن تكون فى أيدى صاحب السيادة السبب نفسه وهو أن الناس لا يطيعون أوامر أولئك الذين ليس لديهم سبب للخوف. إن سلطة السيف، أى السلطة الجزائية، والسلطة التشريعية لابد أن تكونا فى الأيدى نفسها. إن القوانين المدنية لكل دولة ليست شيئًا آخر سوى أوامر صاحب السيادة المدنى. إنها تعين ما هى صنوف الخير التى يستمتع بها الإنسان؛ أعنى أنها تحدد ما هى الأفعال التى يقوم بها الإنسان دون أن يضايقه أقرانه؛ أعنى أنها تحدد ما هو خير، وما هو شر، وما هو عادل، وما هو ظالم، وما هو أمن، وما هو غير أمن. إنها تساهم فى السلام عن طريق محاولة حسم كل المسائل الخلافية قبل أن ينشأ الخلاف والنزاع.

كما تُفوض السلطة القضائية، للسبب نفسه مثل السلطة التشريعية إلى صاحب السيادة. ولأن صاحب السيادة يجب أن يكون قادرًا على تحديد وسائل القيام بوظائفه، فإن السلطة التنفيذية، وسلطة تعيين كل القناصل، والوزراء، والقضاة، والموظفين، تُخول إليه، وفضلًا عن ذلك لأن كل أعمال الناس الإرادية تتوقف على إراداتهم، وتتوقف إراداتهم على آرائهم عن الخير والشر، أو الثواب والعقاب، الذين تنالهم من الفعل أو الامتناع عن الفعل، فإن صاحب السيادة يجب أن يكون الحكم على كل النظريات والآراء التى تصل إلى المواطنين. ومعيار الرقابة هو ما هى النظريات التى تؤدى إلى السلام، وما هى النظريات المنفرة للسلام. وتنطبق هذه السلطة المطلقة للرقابة على الآراء الدينية أيضًا. ويعرف هوبز الدين فى حقيقة الأمر

بالنظر إلى هذه السلطة. إن كـلا من الدين والخرافة يُعـرفان بأنهما «خـوف من قوة غير مرئيـة»، والاختلاف بينهما هو أن الدين تسمح به السلطة العامـة، بينما الخرافة لا تسمح بها السلطة العامة. إن الآراء التى نشرت السلام، كما يرى هوبز فى العالم المسيحى هى الآراء التى أدت بمواطنين إلى أن يعتقدوا أن عليهم طاعة الآخرين إلى جانب أولئك الذين ألـزمتهم السلطة المدنيـة العليا بالطاعة وسـنتناول هذا الموضوع مرة أخرى فى مناقشتنا لتعاليم هوبز التى تخص المسيحية.

يتضح من هذه القائمة عن السلطات أن سلطة صـاحب السيادة مطلقة؛ أى أنه لا يمكن أن ينقل الناس سلطة أعظـم منها إلى أى شخـص. وصاحب السيـادة ليس ملزمًا بأن يطيع القوانين المدنية؛ لأنها هى أوامره فـقط، ويستطيع أن يعفى نفسه منها كيفـما يشاء. ولا أحد يـستطيع أن يدعى أى حق من حقوق الملكيـة ضده؛ لأن كل ملكية مستمدة من القوانـين؛ أى من إرادته. ومعارضة إرادة صاحب السيادة فى أى حال من الأحـوال ستكون مـعارضة لأسـاس كل ملكية، وبالتـالى ستكون إحـباطًا ذاتيا، وعندما يُسمح للمواطنين بأن يقيموا دعوى على السلطة العليا، فإن السؤال لا يمكن أن يكون عما إذا كان لصاحب السـيادة أو لوزرائه حق فى أن يفعلوا ما يُفعل، بل سيكون بالأحرى ما الذى يريده صاحب السـيادة بالفعل فى هذه المسألة. ويمكن أن ترى السلطة المطلقـة مـتضـمنة بالفـعل فى كل الحكومـات عن طريق الجنرالات الذين يُمنحـون سلطات مطلـقة بصـورة مـؤقتـة فى أوقـات الحـرب. إن منْ يمتلك السلطة المطلقة هو الذى يستطيع أن يمنح سلطة مطلقة، حـتى بصورة مؤقتة. وعندما يضع مجلس دسـتورى حدودًا لسلطات حكومة ما، فإن ممارسـة سـلطة التحديد هى نفسها ممارسة لسلطة مطلقة. والاعتراض الذى يقول إن سلطة مطلقة كهذه لا يسلم بهـا المواطنون فى أى مكان على الإطلاق غـيـر صـحيـح؛ لأن الممارسـة قـد تكون ممارسـة خاطئـة. ويكمن فن تكوين دولة والمحـافظة عليهـا فى اتبـاع قواعـد معـينة محددة مـثل قواعد الحساب والهندسـة. ويعتقد هوبز نفـسه أنه هو المكتشف الأول لهذه القواعد.

هناك حقوق معينة للرعية غير قابلة للتنازل عنها؛ أعنى أنها لا يمكن أن تتحول أو يتم التنازل عنها عن طريق العهد لأنه لا يوجد إلزام للإنسان لا يكون صادرًا من فعل من أفعاله الخاصة، وكل فعل من أفعاله الخاصة يهدف إلى تحقيق خير له؛ ولذلك لا يُبرم عقد بما فى ذلك العقد الاجتماعى يحرم شخصًا من شرط كل خير لنفسه، وحياته، والوسائل التى تكفلها. إن كل شخص من حقه أن يعصى أى أمر لأن يقتل نفسه، أو أن يجرح نفسه، أو أن يتخلى عن أى شىء يحتاجه لكى يعيش. إن حق المحافظة على الذات يظل مصونًا ولا يُمس. لكن ألا يكون هناك جنود مطلوب منهم أن يضحوا بحياتهم فى الحرب؟ وألا يكون الخوف من الموت العنيف بمعنى ما هو أساس كل مشروعية، وبالتالى باعثًا يكفى لتبرير العصيان المدنى؟ لقد واجه هوبز هذه المشكلة، واستنتج أن الفرار من المعركة بسبب الخوف هو خزى، وجبن، غير أنه ليس ظلمًا. ومن مهمة صاحب السيادة أن يحكم أن الخوف من الفرار يفوق الخوف من المعركة. ورفض أمر صاحب السيادة بمحاربة العدو ليس ظلمًا إذا كان الشخص يجد بديلًا مناسبًا. لأن الحكم على شخص بأن يقاوم جلادًا يؤدى واجبه بصورة قانونية هو عدل. ولا يُلزم أى شخص فى محاولة إجرامية بأن يشهد ضد نفسه لأن العهد لا يستطيع بما فى ذلك العهد الأساسى أن يجبر شخصًا على أن يضر نفسه. ولا يُجبر إنسان مثلاً على أن يقتل والده، أو محسنًا، أو أن يقوم بفعل مخجل يؤدى إلى البؤس والشقاء، أو المهانة بحيث ينمو وهو يشعر بالملل والضجر من حياته الخاصة(١٦).

يتضح أن حريات المواطنين هذه التى لا يمكن أن تنتهك يمكن أن تتسع لنستخرج منها معايير تمدنا بالتمييز بين أصحاب السيادة الجيدين، وأصحاب السيادة السيئين؛ أعنى من حيث إنها تمد المواطنين بمعايير يستطيعون عن طريقها أن ينقدوا بصورة مشروعة، ويحكموا، ويضعفوا بالتالى سلطة صاحب السيادة. إنهم يستطيعون أن يصلوا إلى سيادة محدودة، إذا أُعطوا صورة دستورية. ولقد بذل

هوبز قصارى جهده لكى يحذر المبدأ الثورى الذى يلازم كل المحاولات التى تكشف عن مبادئ الحكم لأن منْ يصنع المبادئ التى تبرر السلطة يستطيع عن طريق ذلك الفعل نفسه أن يضع معايير لتبرير تغيير هذه السلطة أو إبطالها عندما تحيد عن هذه المبادئ. وعلى الرغم من هذه الاستثناءات للالتزام بطاعة صاحب السيادة، فإن حق صاحب السيادة المطلق يظل صحيحًا، فهو قد يعاقب بالموت وله الحق فى ذلك، أى الرفض، أو المقاومة، مع أنه قد يكون عادلاً. وإذا مارس صاحب السيادة حقه مخالفًا بذلك العقل السليم، فإنه يرتكب إثمًا ضد قوانين الطبيعة، مثل أى شخص فى حالة الطبيعة، ويمكن مساءلته أمام الخالق أى أمام الله على جوره وظلمه. ويسلم هوبز فضلاً عن ذلك بأن هناك عقوبة طبيعية معينة للحكومة المهملة، وهى التمرد.

وفى جميع المسائل التى يكون فيها القانون صامتًا تظل الرعية محتفظة بحق الفعل، أو الامتناع عنه كما تريد. وأحيانًا قد يمتنع صاحب السيادة بفطنة فى أن يمارس حقه على الرغم من أن هذا الامتناع لا يقلل الحق على الإطلاق. وليس هناك سبب مشروع لأن يرغب أصحاب السيادة فى أن يظلموا رعاياهم، لأن قوة أصحاب السيادة تعتمد مباشرة على قوة رعاياهم وسعادتهم. ويمكن أن يُساء استخدام هذه السلطة المطلقة بالتأكيد كما يسلِّم هوبز، غير أنه لا توجد حالة حياة بشرية دون متاعب. «إن واجب الرعايا نحو صاحب السيادة يُفهم على أنه يستمر طالما استمرت السلطة التى يستطيع عن طريقها حمايتهم»(١٧). وليس هناك تجنب للواقعة التى تقول إن منْ يمتلك السلطة أو القدرة على حماية الجميع يمتلك أيضًا السلطة و القدرة على ظلم الجميع. ويقارن هوبز متبعًا فى ذلك سفر أيوب بين صاحب السيادة والتنين، الذى أسماه الله «ملك على بنى الكبرياء»(*). ولا يستطيع

(*) هى آية من سفر أيوب (إصحاح ٤ : ٢٢) وضعها هوبز فى أعلى الصورة التى رسمها أحد أصدقائه كغلاف لكتاب الليفاياثان أو التنين. راجع كتابنا توماس هوبز من (٢١ - ٢٩٢) «المراجع».

أن يحكم زهو الإنسان إلا أعظم القوى الأرضية. كما أن « **ليفاثان**» هوبز هو هذا اللليفاثان «التنين» من حيث إنه يحكم عقول الناس، ويسحق، ويستأصل بذور الزهو البشرى.

ثمة ثلاثة أنواع من الدول تختلف باختلاف سلطات صاحب السيادة الخاصة. فعندما تُعهد هذه السلطة إلى شخص واحد، تكون الحكومة ملكية وعندما تعهد إلى مجموعة من الناس، حيث يكون لكل مواطن الحق فى التصويت، فإنها تكون ديمقراطية وعندما تعهد إلى مجلس أو لجنة حيث يكون لجزء من المواطنين فقط الحق فى التصويت، فإنها تكون أرستقراطية. ولقد ميز الكُتاب اليونان والرومان القدماء بين الحكومات الجيدة والحكومات السيئة. فأطلقوا على الحكم السيئ عن طريق شخص واحد اسم «الطغيان»، وعلى الحكم السيئ عن طريق الشعب، أو الكثرة اسم «الفوضى»، وعلى الحكم السيئ للقلة اسم «الأوليجاركية». ويتم التمييز بين الحكومات الجيدة والسيئة بناء على ما إذا كان الحكام يحكمون من أجل االصالح العام، أو من أجل مصالحهم الأنانية الخاصة. وهذه التمييزات الأخلاقية غير صحيحة عند هوبز. فهى لا تشير إلا إلى محبة، أو كراهية ذاتية عند منْ يستخدمونها. فأولئك الذي يكرهون الملكية يسمونها بالطغيان، والفوضوية هى بالمثل اسم لديمقراطية مكروهة، والأوليجاركية هى اسم لأرستقراطية مكروهة. هذا الرفض لما يسميه هوبز بالتمييز الأرسطى بين الحكومات التى تحكم من أجل منفعة الرعايا، وتلك التى تحكم من أجل الحكام يجعل التمييز بين الطاغية، والملك المشروع ليس له معنى من الناحية السياسية. ويرى هوبز أن كلاً من الرعايا والحكام يشاركون على حد سواء فى الفوائد الأولى والعظيمة لكل حكومة، أى السلام والدفاع. وكلاهما يعانى على حد سواء، من البؤس الأعظم، والحرب المدنية، والفوضى. ولأن قوة الحاكم وسلطته تعتمد باستمرار على قوة الرعايا وسلطتهم فإن كلتيهما تعانى من المساوئ نفسها، إذا أضعف الحاكم الرعايا عن طريق حرمانهم من المال والخيرات.

وربما يكون السبب العميق لرفض هذا التمييز هو اقتناع هوبز بأنه لا يمكن أن نتوقع أن الحاكم، أو صاحب السيادة يتعقب مصلحته الخاصة، أعنى مصالح الأسرة والأصدقاء، بصورة أكبر وأكثر من المصلحة العامة. وعلى أساس رد هوبز الخير والشر إلى اللذة والألم، ونظريته فى السيادة تصبح منازعات العهد القديم السياسية عما تكون أفضل صورة للحكومة أقل أهمية. فهذه النزاعات ترتبط بالضرورة بالسؤال عما يخدم أغراض المجتمع المدنى الشاملة؛ أعنى الحرية، والإمبراطورية، أو الثروة. وخلافًا لمذهب أرسطو، وشيشرون، وكُتاب يونان ورومان آخرين المضللة الذين تحيزوا كما يرى هوبز لصالح الحكومة الشعبية، فإن سلطة الحكومة، وحرية المواطن فى كل شكل من أشكال الحكومة هما الشىء نفسه. إن السيادة مطلقة فى كل دولة. وهدف أو غرض كل شكل من أشكال الحكومة هو الهدف نفسه؛ أى السلام والأمن والأمان. وتميل الأسئلة السياسية الحاسمة، أو العملية، إلى أن تصبح أسئلة فنية، أو إدارية، مثل إدارة سلطات صاحب السيادة مهما كان نوعها، يوجد السلام والأمن والأمان بصورة أكثر ملاءمة(١٨).

ولما كان أولئك الذين يحملون سلطة صاحب السيادة بشرا يهتمون باستمرار بمصالحهم الخاصة بصورة كبيرة، فإن المصلحة العامة تتقدم وتتحسن بصورة كبيرة عندما ترتبط ارتباطًا وثيقًا بالمصالح الخاصة. ويحدث ذلك فى ظل الملكية التى تكون بالتالى أفضل شكل للحكومة. ففى ظل الملكية، حيث يحمل كل شخص جزءًا من السيادة، يكون عدد أولئك الذين يستطيعون أن يصبحوا أغنياء، ويخدموا أنفسهم على حساب المصلحة العامة أكبر ما يكون. فى ظل الملكية لا يمكن أن يكون إلا «نيرون» Nero واحدًا فقط، بينما يمكن أن يكون هناك فى ظل الديمقراطية أكثر من «نيرون»، مثلما يكون هناك خطباء يتملقون العامة. وقد يرقى الملك أشخاصًا ليسوا أكفاء، غير أنه فى الغالب لا يفعل ذلك. وفى ظل الديمقراطية لا يمكن تجنب ترقية أشخاص ليسوا أكفاء. لأن هناك باستمرار داخل الديمقراطية تنافسًا حادا بين خطباء شعبيين، أو ديماجوجيين، وتعتمد قوة كل ديماجوجى على

قوته فى أن ينظم الهبات والمنح، ويوزعها على أتباعه ويمنحها إياهم. فأولئك الذين لا يحاولون أن يستفيدوا وينضموا بوصفهم أناسًا كثيرين بقدر المستطاع، يستحقون أو لا يستحقون إلى جانبهم، أو إلى حزبهم، سوف يقهرهم فى الحال أولئك الذين يحاولون أن يفعلوا ذلك. ومن السهل أن نفهم من هذا العيب الأساسى للديمقراطية، وهو الميل إلى تغذية الفرقة والحروب المدنية. وتقف الأرستقراطية فى مكان، بين الشكلين الآخرين. وهى تصبح أفضل كلما اقتربت من الملكية، وتصبح أسوأ كلما اقتربت من الديمقراطية. وبقدر ما تكون الممارسة الفعلية للسلطات صاحبة السيادة مبهمة، فإن المرء يستطيع أن يشك فيما إذا كانت الديمقراطية هى بالفعل، أى شىء يختلف عن أرستقراطية الخطباء، أو الملكية المؤقتة لخطيب واحد. إن أولئك الذين يشكون من نقص الحرية فى ظل الملكية لا يفهمون ماذا يريدون بالفعل. لأن حريات الرعية كما يحددها صاحب السيادة واحدة وهى نفسها فى ظل كل الحكومات، ولكن فى ظل الديمقراطية يكون متهمو الملكية حكامًا ورعايا أيضًا. إنهم لا يريدون الحرية، بل يريدون السيطرة، أو السلطة وما يتلوها من شرف. إن السبب الحقيقى لنفورهم هو أن الملكية تحرمهم من فرصة إظهار حكمهم، ومعرفتهم، وبلاغتهم فى التروى أو التظاهر بالتروى، فى مسائل ذات أهمية عظيمة. إن حب الحرية يتحول فى رأى هوبز لأن يكون قناعًا فقط للرغبة فى الثناء والغرور(١٩). وعلى الرغم من هذه الانتقادات وغيرها، مثل التردد وعدم البت من المجالس المنقسمة، وصعوبة التصرف سرًا وغيرها، فإن للديمقراطية مكانة مميزة داخل الإطار الذى يقوم على فكرة حالة الطبيعة ونظرية السيادة. وقد نرى ذلك على النحو التالى:

يتطلب تأسيس الديمقراطية، أو الأرستقراطية تسمية رسمية سابقة لأشخاص معينين من حيث إنهم أصحاب سيادة. ومع ذلك يمكن أن تؤسس الديمقراطية بصورة مباشرة عن طريق الأفراد المستقلين أنفسهم. وهكذا فإن الصورة الأصلية، أو الأولى لتأسيس أى حكومة هى الديمقراطية. ولأن كل الناس متساوون فى حالة

الطبيعة فى الحقوق، وكل إلزام مشروع هو أساسًا إلزام ذاتى، فلابد أن يكون الجزء الأول من العقد الاجتماعى لكى يكون ملزمًا اتفاق كل شخص مع كل شخص آخر لأن يقبل بوصفه صاحب سيادة، ذلك الشخص، أو الأشخاص، الذين عينتهم أغلبية منهم. وهذا الاتفاق الأول لكل شخص مع كل شخص آخر هو الذى يجعل الحشد شعبًا ديمقراطيا؛ أى إن فعل تعيين صاحب السيادة هو نفسه فعل ديمقراطى من حيث أن لكل فرد صوتا متساويا. ويمكن أن يقول المرء إن الإجراءات الديمقراطية وحدها هى التى تتسق مع مساواة الناس فى حالة الطبيعة. وبناء على مبدأ يصرح به هوبز فى الغالب، وهو أن منْ يمتلك السلطة لأن يدير السيادة يكون صاحب السيادة الحقيقى، يستطيع المرء أن يقول إن الشعب، من حيث إنه شعب ديمقراطى هو صاحب السيادة النهائية فى تأسيس كل دولة . وكان هوبز يحترس من هذه النتيجة بأن يتقدم بحجة أساسية بصورة كبيرة؛ وهى طالما أن كل العقود تعتمد على رضا المتعاقدين، فإنها قد تنحل عن طريق الرضا نفسه. وهكذا فإن الشعب قد يحل الحكومة عن طريق سحب رضاه. وفضلاً عن ذلك يجيب هوبز بأن العقد الأصلى يلزم كل شخص مع كل واحد من الآخرين، وليس مع الأغلبية، حتى ولو كانت الأغلبية الكاسحة. إذا كان هناك شخص واحد يخالف انحلال العقد، فإن الآخرين لا يكون لديهم حق فى أن يحلوه. يقول هوبز إنه لا يمكن أن نتخيل أن كل الناس بدون استثناء يتحدون ضد السلطة العليا. بيد أن هناك إلزامًا مميزًا على صاحب السيادة نفسه؛ لأن كل شخص عندما يعترف بأن أفعال صاحب السيادة هى أفعاله الخاصة، فانه يقوم بتحويل حقه الطبيعى فى أن يستخدم سلطاته كلما رأى أنها تناسب صاحب السيادة. وليس فى استطاعته الآن أن يبطل ما ينتمى الآن إلى السلطة العليا دون أن يقترف ظلمًا ضد صاحب السيادة(٢٠).

يرفض هوبز الحجج التقليدية على نظام الحكم المختلط؛ أو الحكومة المحدودة، لأنه يقوم على فهم غير كاف لما عساه أن يكون الاتحاد الحقيقى. فعندما تُقسم

السيادة مثلاً بصورة افتراضية بين سلطة تنفيذية ملكية، وسلطة قضائية أرستقراطية، ومجموعة شعبية تمتلك قوة الثروة، فإن حرية الرعية تكون مقيدة بقدر ما تكون فى ظل أى حكومة، وبقدر ما يظل الاتفاق قائمًا بين الفروع الثلاثة. وميزة هذا التقسيم للسلطات بالتالى موجودة فى عدم اتفاق هذه السلطات الثلاث، أو فى الضبط المتبادل لها، غير أن عدم الاتفاق هذا يكوّن كما يرى هوبز حربًا أهلية، وانحلال الحكومة. وهو يعترف بأن حكومات كثيرة ظلت وقتًا طويلاً تعتقد بصورة خاطئة أنها حكومات من هذا النوع. بيد أن أصحاب السيادة الحقيقيين فى الملكيات المحدودة، والديكاتوريات المؤقتة التى عرفها التاريخ، لم يكونوا الملوك، وإنما المجالس أو الجمعيات التى قيدت الملوك. ويرى أن الدولة الحقيقية لا تتكون عن طريق الاتفاق، أو الإجماع، وإنما عن طريق الاتحاد، أى اتحاد إرادات الجميع (وبالتالى قوة السلطة) فى إرادة شخص قانونى واحد، أى صاحب السيادة.

إن الملكية الحقيقية هى كما يرى هوبز ملكية وراثية؛ لأن صاحب السيادة الحقيقى لملكية منتخبة هو الجماعة التى تقوم بالانتخاب. والمشكلة الرئيسية بالنسبة للملكيات هى مشكلة الخلافة؛ بصفة خاصة مشكلة منْ الذى يُعين الخليفة الملكى. إن المالك الحالى للسيادة يجب عليه أن يعين خليفته. ولقد وضع هوبز بالتفصيل قواعد خاصة عما يجب أن يُفهم من حيث إنه إرادة الملك فى كل حالة حيث لم يبين بوضوح منْ الذى يرث سلطته. وهو ينطلق إن شئنا أن نتحدث بوجه عام من افتراض مؤداه أن الأقرب من جهة القرابة هو الأقرب من جهة الميل والمحبة، ومن ثم ينبغى أن يكون هو الخليفة.

يعرف هوبز القانون من منظور الإرادة، وليس من منظور العقل. وتقوم المشورة على مبررات مستمدة من المنفعة التى يتم الحصول عليها عن طريق الشخص الذى يُستشار. إن المشورة تهدف، أو تزعم أنها تهدف إلى خير الآخر. بيد أن القانون أمر، وليس مشورة، ويتوقع أن يُطاع الأمر لأنه يعبر عن إرادة الشخص

الذى يأمر. ولأن موضوع إرادة كل شخص خير بالنسبة له، فإن كل أمر يهدف إلى خير الشخص الذى يأمر. إن القانون أمر موجه إلى الشخص الذى يكون مجبراً فيما مضى على أن يطيع؛ أى أنه أمر من شخص اكتسب حقا من قبل فى أن يُطاع. والقانون المدنى هو ذلك الأمر الذى تصدره الدولة، أى صاحب السيادة. وبصورة أكثر استيفاء القوانين المدنية هى تلك القواعد التى تأمر بها الدولة كل رعية عن طريق علامة كافية من إرادتها، ويجب أن يستخدمها الرعايا للتمييز بين الصواب والخطأ. إن تعاليم هوبز السياسية، أى قوانين الطبيعة نفسها، تظل مجرد مشورة حتى يأمر بها صاحب سيادة مدنى.

ولا يمتلك العرف فى ذاته قوة لأن يخلق قوانين. فالقانون العرفى يستمد سلطته من الرضا الضمنى لصاحب السيادة الموجود. ويفترض أن القانون العام، وقانون الإنصاف يجب أن يوجهما معيار العقل الصحيح؛ وهو معيار لأنه يُنظر إليه على أنه مستقل وفوق كل سلطة سياسية يمكن أن يستخدم، ويستخدم فى كبح جماح الأفعال غير المعقولة لكل السلطات المدنية، وإثارة الشك فيها. ويفسر هوبز من جديد الفهم التقليدى للقانون العام بطريقة تجعل اللجوء إلى أى سلطة أعلى من صاحب السيادة المدنى مستحيلاً. إنه يتفق مع المحامين فى أن القانون لا يمكن أن يكون على الإطلاق ضد العقل. ولكنه يتساءل: عقل منْ؟ ويرد بأنه ليس عقل الباحثين، أو الحكماء، أو القضاة التابعين، وإنما عقل الشخص الصناعى أى الدولة. ولا يميز هوبز فى مناقشته للقانون العام عقل الدولة عن إرادتها. ففى كل قرار عادل يرجع القاضى إلى العقل الذى يدفع صاحب السيادة الحاكم لأن يوافق على القانون الذى يحكم الحالة قيد النظر؛ لأن القاضى لا يعود إلى الأسباب التى تؤثر فى صاحب السيادة الذى فى ظله ينتشر القانون الذى نتحدث عنه أول مرة. إن منظور هوبز يبدو أنه يفضى إلى فكرة السمو المطلق للقانون الدستورى الشائع. كما أن قانون الكنيسة، أو القانون الكنسى ليس قانونًا إلا من حيث إنه يتكون عن طريق صاحب السيادة المدنى. إن كل القوانين تتطلب بالطبع مفسرين، أعنى قضاة، لكى

يطبقوها على الحالات الخاصة. وصاحب السيادة هو المفسر الأعلى والأسمى للقانون، وهو الذى يشكل كل المفسرين التابعين، أو القضاة من حيث إنهم كذلك(٢١).

يقول هوبز إنه لا شىء يصنعه الفانون يمكن أن يكون خالدًا. ومع ذلك يمكن أن تنشأ الدول بمساعدة مهندس فائق القدرة بدرجة تمنع اضمحلالها بسبب الفوضى الداخلية. ويصف هوبز تلك القوى الموجودة فى طبيعة الإنسان التى تميل باستمرار نحو انحلال السلام والنظام المدنى. ومع ذلك يجب ألا تعوق طريقة الإصلاح الأخلاقى هذه القوى، أى عن طريق اللجوء إلى ما يُنظر إليه على أنه الجانب الأكثر نبلاً من طبيعة الإنسان. ويلجأ هوبز بدلاً من ذلك إلى المصلحة الذاتية المستنيرة، ويعتمد على أساس معرفة آلية الانفعالات وإدارتها على ابتكار الأنواع الصحيحة للمؤسسات. وليست هناك ضرورة بالنسبة له، كما كان بالنسبة لأرسطو، لأن يميز أنواع الشعوب، ومستوياتها لكى يحدد ما هو نوع الحكومة الذى يناسب كلا منها. لقد كان يهدف إلى ابتكار تخطيط للحكومة يصلح لكل الأزمنة، والشعوب، والأماكن. واستطاع عن طريق بناء صرحه على أدنى عامل لتحريك السلوك البشرى أن يتوقع أنه يقوم راسخًا وثابتًا فى كل مكان، وكل زمان. لأنه عندما «تبدأ الدول فى الانحلال، ليس عن طريق قوة خارجية، وإنما عن طريق صنوف من الفوضى الداخلية، فإن الخطأ لا يكون فى الناس، من حيث إنهم مادتها، بل من حيث إنهم صانعوها ومنظموها»(٢٢)

من الأخطاء الجسيمة التى كثيرًا ما تُرتكب فى البداية الأولى للدولة عندما يقتنع الناس لكى يكتسبوا مملكة بقوة أقل من القوة الضرورية للمحافظة على السلام والدفاع. وبالتالى عندما يتطلب الأمن العام ممارسة تلك السلطات التى تم التخلى عنها، فإن استعادتها تبدو فعلاً من أفعال الظلم. وهذا يعرض بدوره أعدادًا كبيرة من الناس إلى التمرد، والتستر على سلطات أجنبية ترحب باستمرار بالفرصة

لكى تضعف جيرانها. وهكذا وأدى تعهد «وليم»(*) الفاتح بأن لا يتعدى على حرية الكنيسة إلى إخلال «توماس بيكيت» T. Beckett(**) بالواجب، وتجنيده تدعيم البابا ضد «هنرى الثانى». ولأن مجلس الشيوخ، وشعب روما لم يزعما السلطة الكلية، فإن فتن «جراكى»(***) Gracchi نمت وتطورت، ثم الحروب بين مجلس الشيوخ والشعب فى ظل حكم ماريوس Marius،(****) وسولا Sulla(*****)، وقيصر، وبومبى(******) Pompey، وأخيراً تحطمت الحكومة الشعبية نفسها فى روما، وأُسست الملكية. ولذلك فإن تخلى صاحب السيادة عن أى حق من حقوقه، هو نقض لواجبه.

وفضلاً عن ذلك، فإنه نقض للواجب أن يسمح صاحب السيادة بأن يضلل الشعب، أو يجعلهم يجهلون أسس حقوقه. والمهمة الأولى فى هذا الشأن هى أن يطهر الدولة من «سموم المذاهب التى تثير الفتن». وتنبثق المجموعة الأولى من المذاهب التى تثير الفتن من كلمات الكهنة الجهلة الذين يحثون الناس عن طريق تحريفهم للكتاب المقدس على أن يعتقدوا أن القداسة والعقل الطبيعى لا يمكن أن يبقيا معًا. إنه يعلمون أن كل إنسان هو الحكم على الأفعال الخيرة والأفعال الشريرة.

(*) وليم الأول ملك إنجلترا (١٠٦٦ - ١٠٨٧) بعد أن فتحها وانتصر على قوات الملك هارولد الثانى). (المراجع)

(**) القديس توماس بيكيت (١١١٨ -١١٠٠) أسقف إنجليزى وكان مستشارًا للملك هنرى الثانى(المراجع).

***) جراكى (١٥٣ - ١٢١ ق. م) سياسى رومانى، وأحد المدافعين عن حقوق الشعب (المراجع).

(****) جايوس ماريوس G. Marius (١٥٧ ٨٦ ق. م) من أبرز القادة العسكريين فى روما عرف بخصومته لـ سولا (المراجع).

(*****) سولا (١٣٨ ـ ٧٨ ق. م) قائد عسكرى سياسى رومانى نشب بينه وبين ماريوس صراع عنيف انتهى بانتصاره عام ٨٢ ق. م (المراجع).

(******) بومبى Pompey (١٠٦ ـ ١٤٨ ق.م) زعيم عسكرى وسياسى رومانى، عُرف بخصومته ليوليوس قيصر ـ فر إلى مصر بعد هزيمته واغتيل هناك (المراجع).

وهذا صحيح فى حالة الطبيعة، لكن فى المجتمع المدنى يكون القانون المدنى وصاحب السيادة هما المعيار والحكم على الخير والشر.

ومذهب ثان يكرهه المجتمع المدنى يقرر أن ما يفعله الإنسان ضد ضميره، بما فى ذلك تلك الأشياء التى يأمره صاحب السيادة بأن يفعلها هو خطيئة. فإذا كان الفعل الذى يؤمر به خاطئًا، فإنه يكون خطأ صاحب السيادة، ويرده إلى الله من حيث إنه مسئول عنه. إنه ليس خطأ الرعية. فعلى العكس عصيان صاحب السيادة هو خطأ. لأنه عن طريق العصيان تدعى الرعية لنفسها المعرفة بغير حق، والحكم على الخير والشر. أى أن الضمير والحكم يكونان بالفعل واحداً والشىء نفسه. والمذهب الثالث من حيث الترتيب هو المذهب الذى يقول إنه لا يتم تحصيل الإيمان والقداسة عن طريق الدراسة والعقل، وإنما عن طريق إلهام مفارق للطبيعة أو عن طريق حلوله فى الجسم. ويقول هوبز إنه إذا تم التسليم بهذا المذهب، فإنه لا يستطيع أن يرى لماذا لا يكون كل مسيحى رسولًا، وأن يكون ملزما بأن يتبع إلهامه الخاص، وليس قانون بلده كقاعدة لفعله. كما يؤدى هذا المذهب بالناس إلى أن ينصِّبوا أنفسهم حكامًا على الخير والشر. ثم هناك تلك المجموعة من «السوفسطائيين الفصحاء» الذين كتب عنهم أرسطو، وأفلاطون، وشيشرون، وسنكا، وبلوتارك، وبقية أولئك المحافظين من الفوضويين اليونان والرومان، و«المغالطات السوفسطائية» التى أخذ بها المحامون لكى يخدموا مصالحهم الخاصة؛ مثل المذهب الذى يقول إن أصحاب السيادة يخضون لقوانينهم الخاصة، وإن السلطة العليا قد تُقسم، وإن عامة الناس لهم حقوق مطلقة على الملكية التى تستبعد التدخل من جانب صاحب السيادة، وأخيرًا المذهب الذى تمسك به كهنة كثيرون أيضًا، والذى يقول إن قتل الطاغية مشروع، ومحمود أيضًا. ويصل هذا المذهب الأخير إلى القول، كما يرى هوبز، إنه من المشروع بالنسبة للناس أن يتمردوا على ملوكهم، وأن يقتلوهم طالما أنهم يسمونهم بالطغاة فى البداية. وأخيرًا هناك ذلك المذهب المغروس فى الخوف من الظلام والأشباح، ومستمد من «ظلام التمييزات

المدرسية»؛ أعنى مذهب فصل السلطة المدنية، أو الدنيوية، عن السلطة الروحية. ويحاول هوبز أن يبرهن على القول بأن هذا التميز ليس له معنى، أو دلالة، وأنه ليس فى مقدور الإنسان أن يخدم سيدين عن طريق الكتاب المقدس فى مناقشته اللاهوتية(٢٣).

إن استئصال الآراء الزائفة والمثيرة للفتنة لا يكفى. فمن واجب صاحب السيادة أن تكون لديه الأسس الصحيحة لحقوقه التى يُعلمها للناس. وهذا يعنى أولاً وقبل كل شيء، قبول كتب هوبز من حيث إنها النصوص المعتمدة والموثوق بها فى الأخلاق والسياسة فى الجامعات. وينظر هوبز كما يظهر إلى مشروعه على أنه مشروع تربوى طويل المدى؛ لأنه كما يقول لم يهتم كثيراً بما إذا كانت كتبه تُقبل «فى هذا العصر». وعلى الرغم من ذلك، فإنه يتطلع إلى كتبه على أن صاحب السيادة قد أوصى بصورة رسمية بتدريسها فى الجامعات، أى أنها تشكل «أسس المذهب الأخلاقى والمدنى». ويقول إن المرء يجب أن يبدأ بعقول صغيرة لم تفسدها مذاهب أثينا، وروما. إن أولئك الذين يتعلمون بصورة ملائمة، بعد أن يتركوا الجامعات بوصفهم مبشرين، ووعاظًا، وأعيانًا، ورجال أعمال، ومحامين، ينقلون إلى الناس فى سلوك حياتهم اليومية الأسس الحقيقية للحق المدنى . ويعتقد هوبز أنه تحدث مغالاة عادة،فى الصعوبات الموجودة فى طريق تعليم الناس. لأنه أولاً ليس صعبًا أن نعرف ما الذى يعجب اهتمامات المرء الأنانية، وثانيًا يلاحظ هوبز فى حكم يذكِّر بتقدير ماكيافللى للناس، أن الناس ينقصهم الزهو، والطموح الذى يعوق أذهان الأغنياء، والأقوياء، وذوى الشهرة الحسنة بالنسبة للتعليم. وعلى الرغم من تبجيل هوبز للسيادة، والملكية، فإنه يتوقع بوضوح أن نظرياته ستكون شعبية فى يوم ما(٢٤).

ليس هناك الكثير الذى يقال بطريقة إيجابية عن المجتمع الجيد الذى يتطلع إليه هوبز، حالما تُؤسس شروط السلام. فالتشديد عند هوبز هو على المواقف المتطرفة مثل الحرب الأهلية؛ حيث ينهار كل قانون، ونظام، وعلى أخطار السلام التى تنشأ

من محاولات الشك فى سلطة صاحب السيادة وتقييدها، وعلى المعايير السلبية وليس على المعايير الإيجابية. ومع ذلك فإنه يتطلع بوضوح إلى نظام حكم أكثر اعتدالاً مما يفترض تسليحه الشامل لسلطة صاحب السيادة. إنه يتطلع فى المقام الأول إلى مجتمع ليس إمبرياليا، ومع ذلك فإن هذا لا يتفق مع نظريته التى تذهب إلى أن أصحاب السيادة المستقلين، والأمم هم بالضرورة فى حالة الطبيعة من جهة بعضهم البعض، ومجبرون بالتالى بصورة طبيعية على أن يفعلوا كل ما يمكن أن يقهر جيرانهم ويضعفهم. ولا بد أن تتناقض الخطط السياسية طالما أنه لا توجد هناك دولة عالمية. ومع أن الأمر قد يكون هكذا، فإنه يتطلع أيضًا إلى دولة ذات قوانين تشجع الفلاحة، والصيد، وقوانين ضد البطالة والتكاليف المفرطة والاستهلاك المفرط، وقوانين تشجع الصناعة، والملاحة، والميكانيكا،والعلوم الرياضية. ويجب أن توزع الأعباء العامة بالتساوى. ويجب أن يدفع الناس الضرائب وفقًا لما ينفقونه، أو يستهلكونه: أى أنه يجب تشجيع الاقتصاد فى الإنفاق، ويجب عدم تشجيع التبذير المترف، ويجب على كل شخص أن يدفع للدولة على قدر المنفعة التى يحصل عليها من حمايتها. ولابد أن تكون هناك مساواة أمام القانون، وعقوبات صارمة ضد القضاة الفاسدين، ووصول سهل إلى محاكم الاستئناف. ولابد أن يكون أمن الناس هو القانون الأسمى، ولابد أن يُفهم الأمن على أنه يشمل كل متع الحياة ولذاتها التى يستطيع الإنسان أن يحصل عليها بصورة قانونية مشروعة ودون أن يضر الدولة(٢٥).

يتوقف سلام المجتمع المدنى على امتلاك صاحب السيادة سلطة الحياة والموت على رعاياه. فإذا اعتقد الناس أن هناك سلطات أخرى تستطيع أن تمنح جزاءات أعظم من الحياة، وتوقع عقوبات أعظم من الموت، فإنهم يطيعون هذه السلطات، وتتحطم سلطة صاحب السيادة. إن الحياة الأبدية، والعذاب الأبدى، أو «الموت الأبدى» هى خيرات وشرور أعظم من الحياة الطبيعية والموت الطبيعى. وطالما أن الناس يؤمنون بسلطة أناس آخرين، يفعلون بوصفهم وزراء لسلطات غير مرئية،

تمنحهم نعيمًا أبـديا، أو عذابًا أبديا، فإن اللاهوت لا يمك، فى رأى هوبز أن ينفصل عن الفلسـفة الـسيـاسيـة(٢٦). لابد أن نحـصر أنفـسنا فى تخطيط قـاسٍ للاهوت المسيـحى عند هوبز، مـستبـعدين الآيات العـديدة من الكتاب المقـدس التى يوردها بوصفها حججًا موثوقًا بها.

على الرغم من أن الله يحكم كل الناس منذ الخليقة عن طريق قـوة الطبيعة، فإن مملكة الله تعنى فى بعض المواضع من الـكتاب المقدس خـلافًا لتـأويل بعض الكهنة، مملكة سياسية ذات رعايا مـحددة، وهم اليهود. وقد أمر الله آدم ـ وكل أولئك الذين عـاشوا حـتى الطوفان، ونوح، وعـائلته بـعد الطوفـان ـ مبـاشرة عن طريق صـوته. وإبراهيم هو الأول فى مملكـة الله عن طريق عهـده الذى أبرمـه الله مـعه، واهبًـا إياه أرض كنعان بوصفهـا ملكية دائمة وخالدة جزاء على طاعتـه، وطاعة ذريته. وهكذا قام الله بـوصفـه صاحب السـيادة المدنى لليـهود. ولم يكن الرب بـحاجـة سوى أن يتكلم إلى إبراهيم، الأب، الـسيـد، وصاحب الـسيـادة المدنى لعائلتـه، لأن إرادات أسـرته كلها وذريتـه مـتضـمنة فى إرادته، وكـما أن أسـرة إبراهيم، وذريتـه، تلقت الأوامر الإيجابية لله من صاحب الـسيادة الدنيوى، أعنى إبراهيم، فكذلك يجب فى كل دولة على أولئك الذين ليسوا ذوى وحى مفارق للطبيعة أن يطيعوا عكس ذلك قوانين صاحب سيـادتهم الخاصة فى كل الأفعال الخارجـية وعقائد الدين. إن لكل صـاحب سيـادة الحق مثلمـا كان لإبراهـيم فى أن يعاقب أى شـخص يدعى وحيًـا خاصـا لكى يعارض القوانين. ومـثلما كان إبراهيم فـى أسرته، فكذلك لا يمكن أن يكون سوى صاحب السيادة فى الدولة المسيحية المفسر الموثوق به لعالم الله. وقد تم تجديد عقد الله مع إسحق ويعقوب، لكنه عُطل عندما كان اليهود تحت سيادة مصر.

ولقد جدد موسى العقد مـرة ثانية على جبل سيناء. ولأن موسى لم يستطع أن يرث سلطة إبراهيم، فـإن سلطتـه قد أُقـيمت عـلى أساس قـبول الناس ورضـاهم، وتعهدهم بأن يطيعوه. كما أن الله استدعى موسى فقط، من حيث إنه صاحب سيادة مدنية تحت الله، ولم يستدع هارون، الكاهن الأكـبر، ولا أى كاهن آخر، ولم يستدع أرستـقراطية شيـوخ الكنيسة الـسبعين، ولا الشعب. وعن طـريق تخلى موسى عن

العجل الذى صنعه هارون، وعن طريق سيطرة موسى علـى أولئك الذين تنبأوا فى المعسكر، بـدا أن كل الكهنة والأنبيـاء فى الدولة المسيحـية يسـتمدون سلطـتهم من الاتفـاق ومن وسلطة صاحب السـيادة. لقـد كانت المـملكة مملكة كهنوتيـة، إذ إن موسـى حكـم من حيث إنه كـاهن أعلى لله، ونائبه على الأرض. وقـد ورث هارون المملكة، ثم ورثها بعد ذلك ابنه «العازار». وبعـد موت «يشوع» و«العازار»، قيل إنه لم يكن هناك ملك فـى إسرائيل. ولا يصـدق ذلك إلا من حـيث إن ممارسـة سلطة صاحب السيـادة مهمة. ولايزال الحق فى الحكم، أى سلطة صاحب السيـادة، يُعهد بهـا إلى الكاهن الأعلى. إن سلطات الحكام هـى سلطات غيـر عـادية، أو سلطات طارئة ومـؤقتـة. وعن طريق عـزل صمـوئيل، الكاهن الأعلى، خـلع الناس المملكة الخاصة لله، وأنشأوا ملكية من النوع المعتاد، وتبين معاملة «سليمان» لـ «أبياثار»(*)، وتكريسه لبناء المعبد، والتاريخ الإنجيلى كله أنه منذ التأسيس الأول لمملكة الله حتى الأسر، كانت السـلطة الدينية الأسمى فى الأيدى نفسـها مثل السيادة المدنية. وبعد انتـخاب «شـاول»(**) Saul، كـانت وظيفـة الكاهن كهنـوتية بالنسـبة لصـاحب السيادة، وليست قضائية. ولم يكن للـيهود دولة أثناء الأسر، وبعد عودتهم كان كل شىء غامـضًا وفـاسدًا حتى إنه لا يمكن أن نعـرف شيـئًا ذا قيـمة بالنسـبة للدولة أو الدين من عصورهم.

كـتب هوبز يقول إن «وظيـفة مـخلصنا المبـارك»، أى المسيح، ثلاثيـة وهى: أنه مُخلِّص، ومـعلم، وملك. فالمسيح على الأرض مخـلِّص، ومعلم، وليس ملكًا. فلو لم يفعل شيئًا يكون موضع شك فى القـوانين المدنية لليهود، أو قيصر، ولـم يعط أى شـخص تفويـضا بأن يفـعل ذلك. وهو لن يكون مـلكًا إلا بعد البـعث العـام «يوم

(*) أبياثار Abiathar أحـد كهنـة النبى سليـمان. راجع الملوك الأول الاصـحـاح الرابع: ٤ «المراجع».

(**) شاول Saul أول ملوك بنى اسرائيل، قاتل الفلسطيتيين فـأنزلوا به هزيمة منكرة، فانتحر بعد مـقتل أولاده فى المعركـة «وندم الرب لأنه ملك شاول علي إسـرائيل «صـموئيل الأول «الإصحاح الخامس عشر: ٣٥ «المراجع».

القيامة»؛ لأن المملكة التى يدعيها يجب أن تكون فى عالم آخر. وهو لم يأمر بالفعل أى شخص. ومن حيث إنه مخلِّص، فإنه يضحى لكى يفتدى آثام الناس، ومن حيث إنه معُلم، فإنه ينصح الناس ويوجههم إلى طريق الخلاص، أى إلى حياة أبدية. ومعنى التثليث هو أن الشخص الواحد لله يتمثل فى ثلاثة أزمنة مختلفة، وفى ثلاث مناسبات مختلفة. وقد تمثل موسى الله الأب، والإله المسيحى الابن، والحواريين وأتباعهم، عن طريق استقبال ونقل الروح المقدس، أى أنه تمثل الله الشبح المقدس. وطالما أنه ليست هناك دولة مسيحية، وليس هناك صاحب سيادة مدنى تحول إلى المسيحية، فإن السلطة الكنسية تكون فى أيدى الحواريين، وأولئك الذين يعينون بوصفهم كهنة. وهم لا يمتلكون سلطة لأن يأمروا، لأن وظيفتهم هى فقط أن يعلموا الناس وينصحوهم لأن يؤمنوا بالمسيح. والقول بأن يسوع هو المسيح هو البند الوحيد الضرورى للإيمان بالنسبة للرجل المسيحى. وإذا أمر صاحب سيادة كافر شخصًا بأن ينطق بلسانه شيئًا مخالفًا، فإن الاستشهاد لا يكون أمرًا ضروريا لأن الاعتراف ليس إلا شيئًا خارجيا، أى أنه علامة على طاعة القانون. وإذا أمره صاحب السيادة بأن يقوم بأفعال مثل عبادة آلهة زائفين تنكر بالفعل الرب، فإن الخطيئة لا تكون خطيئة الرعية التى تطيع، وإنما خطيئة صاحب السيادة. إنه ليس منصفًا على الإطلاق للمسيحيين، أو أى شخص آخر أن يحاول أن يخلع حتى ملك كافر أو هرطقى طالما أصبح معترفًا به رسميا؛ لأن ذلك سيكون مخالفة للإيمان، وسيكون من ثم ضد قانون الطبيعة الذى هو القانون الداخلى لله.

لقد كان قسطنطين الإمبراطور المسيحى الأول الذى كان أيضًا الأسقف الأعلى لروما، تمامًا مثلما يكون كل أصحاب السيادة المسيحيين الأساقفة الأعلى فى مقاطعاتهم الخاصة. وهذه الوظيفة تلازم بصورة جوهرية صاحب السيادة. ويستخرج هوبز حججًا طويلة، بصفة خاصة ضد كتابات الكردنيال بيلارمين(*)،

(*) القديس بيلارمين St. Bellarmine (١٥٤٢ - ١٦٢١) أسقف إيطالى، وأستاذ فى اللاهوت، نصب كاردينالا عام ١٥٩٩ . قام بحملة عنيفة ضد الإصلاح الدينى أدت فى النهاية إلى إدانة جاليلو (المراجع).

لكى يعارض مزاعم بابوات روما. إن كل الكهنة فى الدولة المسيحية ليسوا إلا كهنة صاحب السيادة، يستمدون سلطتهم منه، فهو الكاهن الأكبر. وعندما يكون لأجنبى السلطة لأن يعين معلمين، أو كهنة، فإنه لا يفعل ذلك إلا عن طريق سلطة صاحب السيادة الذى يحدث التعليم، أو الكهانة فى الدوائر التى تكون تحت نفوذه. إن «الكنيسة» كما تُستخدم الكلمة فى الكتاب المقدس لا تعنى فى الحقيقة شيئًا سوى دولة مسيحية. ويتضح من كل ذلك أن التمييز بين الحكومة الروحية، والحكومة الدنيوية زائف. فكل حكومة فى هذه الحياة ـ حكومة الدولة، وحكومة الدين ـ مؤقتة تحت أمر صاحب سيادة مدنى واحد(٢٧).

يقول هوبز إن النظرية التى تخص مملكة الله لها تأثير كبير فى مملكة الإنسان حتى إنها لا تُقرر عن طريق أى شخص سوى أولئك الذين يمتلكون سلطة صاحب السيادة. ومع ذلك لأن بلده الخاص يكون فى حالة حرب أهلية، وتكون السلطة غير مقررة كما يقول هوبز، فإنه يقدم نظريته الجديدة على سبيل التجربة. إن مملكة الله التى يتمتع فيها الناس بحياة أبدية ستكون مملكة فى ظل المسيح هنا على الأرض، *وفى وقت البعث العام. كما أن جهنم تكون على الأرض، والشيطان هو عدو* دنيوى للكنيسة. وتعنى صنوف عذاب جهنم بصورة مجازية ذلك الحزن للعقل، والجسد، اللذين يسببهما مشهد الآخرين الذين يستمتعون بالنعيم الأبدى الذى فقده المعذبون، بسبب كفرهم وعصيانهم. كما أن المذنبين سيعانون من آلام جسدية، ويموتون موتة ثانية. لأن النار الدائمة والموت الدائم لا يعنيان أن المعذبين لن يُمنحوا حياة دائمة تتطلبها صنوف العذاب الدائمة. إن المقصود هو بالأحرى أن النار التى تعذب تحرق بصورة دائمة، وأن تقديم المذنبين لكى يُعذبوا ويُقتلوا لن يفشل؛ لأن المذنبين سوف يأكلون، ويشربون، ويتناسلون، ويموتون إلى الأبد بعد البعث كما كان من قبل. وبناء على تأويل هوبز، فإنه يصبح من الصعب فى حقيقة الأمر أن نرى كيف أن حياة المذنبين يغيرها البعث بأية طريقة. ومن ثم يتحول الموت الأبدى بحيث لا يكون أكثر سوءًا، إن كان على الإطلاق من الموت الطبيعى. والنتيجة الشاملة التى يريد هوبز بوضوح أن يستمدها قُراء لاهوته هى أنه ليس هناك بالفعل

اختـلاف جوهرى بين عالم الله على نحو مـا يظهر فى الكتب المقدسـة، وعالم هوبز الذى يعرضه فى فلسفته السياسية(٢٨).

ومع ذلك فإن المرء مجبر على أن يثير الـتساؤل عما إذا كان هوبز يؤمن بصدق لاهوته. إنه يقول عن الله «إنه جلى واضح، وينبغـى علينا أن ننسب إليه الوجود لأنه لا يمكن أن يكـون لإنسـان الإرادة لأن يمجـد ذلك الـذى يعـتـقـد أنـه لا يمتلك أى وجـود». بيـد أن العلاقـة بين الصـدق والعـبـادة أو الشـرف ليسـت غامـضـة على الإطلاق. لأنه كمـا يكتب هوبز «كل الكلمات والأفعـال التى تدل على الخوف من إحداث المخالفة والعصيان، أو الرغبة فى إحداث الرضا والإعجاب، هى ضرب من العبـادة، سواء أكـانت هذه الكلمات أو الأفـعال مـخلصة أم مـزيفة، ولأنها تـظهر بوصفها علامات على التمجيـد والتعظيم، فإنها تُسمى عادة «الشرف» وبسبب هذه الأقوال وأقوال أخرى كثيرة، فإن هوبز أصبح سيئ السمعة من حيث إنه ملحد إبان حياته(٢٩).

وربما تكون النتيـجة الأكثر تسامـحًا التى يستطيع المرء أن يستـمدها من لاهوته هى أنه بين فى حمـاسه الجـرىء لأن يحطم كل الآراء التى اعتقـد أنها ضـارة لفهم ملائم لحـقوق الإنسان وواجـباته أنه لا شىء عنده أكثـر قداسة من تعـقب الحقيـقة الفلسفية ونشرها.

هوامش

1. Thomas Hobbes, Leviathan. ("Everyman's Library" (New York: Dutton, 1950), chap. xi, p. 79. Spelling has been modernized in quotations in this chapter.
2. See, e.g., Leviatham, chap. xxxi, end, and The Elements of Law, ed. Ferdinand Toennies (Cambridge: Cambridge Upiversity Press, 1928), 1.17.1.
3. The Metaphysical System of Hobbes, selected by Mary W. Calkins (Chicago: Open Court, 1948), Concerning Body, chaps. i and ii, esp. vi.7; Leviathan chap. xxxiv, pp. 339-41, chap, xlvi, The Introduction, pp. 4-5' A Review, and Conclusion, p. 627. It is difficult to determine whether Hoobes conceived of his materialism as simply true, i.e., as "metaphysical," or as "methodological," i.e., an assumption required for proceeding scientifically.
4. Leviathan, chap. vi. Cf. Elements, 1.7.1-1. 10.11.
5. Leviathan, chap. vi, p. 41; chap. viii, p. 59.
6. De Cive (The Citizen), The English Works of Thomas Hobbes, ed. Molesworth (1839 -45), vol. II, chap. i.2; see especially the note.
7. Leviatham, chap. xi, pp. 79-80.
8. Ibid., chap. xiii, pp. 103-4.
9. Ibid., chap. xiii.
10. Elements, 1.14.6.
11. Ibid., 1.16.2; De Cive, chap. iii.3.
12. Leviathan. Chap. xiv. pp. 107-8; chap. xv, pp. 128, 130-31' chap. xxvii, p. 251; chap. xlii, pp. 435-36; chap. xxvi, pp. 231-32.
13. Elements, 1.17.14 and 1.13.3.
14. Leviathan, chap. xiv, p. 117.
15. Ibid., chap. xxi, p. 183.
16. Ibid., chap. xv, pp. 128-30; chap. xxi; chap. xxviii, pp. 258-59;

De Cive, chap. vi. 13.

17. Leviatban, chap. xxi, p. 187.
18. De Cive, chaps x.2 and x. 16.
19. Ibid., chap. x, esp. x.7, x.8, and x.15.
20. Ibid, chap. vi. 20.
21. For a confrontation of Hobbesian with premodern traditional jurisprudence, compare chap. xxvi, "Of Civil Laws" of the Leviathan with Thomas Aquinas' Summa Theologica, I-II, Qq. 90-97 (published by the Henry Regnery Co. as Treatise on Law), which Hobbes's chapter may have been written in opposition to. See also his A Dialogue between a Philosopher and a Student of the Common Laws of England, The English Works of Thomas Hobbes, Molesworth ed., VI.
22. Leviathan, chap. xxix, pp. 275-76.
23. Ibid., chap. xxix.
24. Ibid., chap. xxx, pp.288-96; De Cive, chap. xiii. 9.
25. Leviathan, chap. xxx, pp. 296 ff. and De Cive, chap. xiii, esp. xiii. 14.
26. Leviathan, dedicatory epistle; De Cive, chap. xvii. 27.
27. Leviathan, chaps. xl-xliii. Cf. chap. xxii, pp. 189-90 and 200.
28. Ibid., chaps. xxxviii and xliv.
29. Ibid., chap. xxxi,p. 213; chap. xlv, p. 570; chap. xii; chap. xlv; cf. chap. xxvii, pp. 249-50; chap. xliv, pp. 558-59; and chap. xiii, p. 104; chap. xxxix, p. 406; chap. xlii, p. 435; chap. xl, p. 417; chap. xlvi, pp. 591-92.

قراءات

A. Hobbes, Thomas. Leviathan. Chaps xiii-xv, xvii, xxi, xxvi-xxx, xlvi.

B. Hobbes, Thomas. Leviathan. Chaps vi, x-xii, xvi, xix, xx, xxii-xxiii, xxv, xxxi-xxxii, xxxv, xliii.

رينيه ديكارت
(١٥٩٦ - ١٦٥٠)

اشتهر ديكارت بأنه «مؤسس الفلسفة الحديثة»، غير أنه لم يشتهر، على الإطلاق بأنه مؤسس الفلسفة السياسية. ويبدو أن بدايته التاريخية تقوم منعزلة بصورة رائعة عن التراث السياسي الحديث الأكثر قدمًا الذي أسسه ماكيافللي. فهو لم يكوِّن على الإطلاق مناقشة موضوعية للمسائل السياسية. وهذا يفترض أن الفلسفة الحديثة، والفلسفة السياسية الحديثة منفصلتان في الأصل، وربما تختلفان في المقصد. ومع ذلك تظهر رابطة بين ديكارت والتراث السياسي الحديث في علاقته بفرنسيس بيكون، المدافع الأول العظيم عن السياسة الماكيافيللية، والمعترف بها صراحة، تلك السياسة التي تتجه إلى سيادة الحظ Fortune أو الطبيعة في الشئون البشرية. ويقر ديكارت حتى في نقله للغة بيكون أن الفلسفة التي تؤسس في منهج جديد، وتتجه إلى «السيادة على الطبيعة وامتلاكها» تحقق المجد الأعظم للفلسفة، والفائدة الكبرى للمجتمع. ولذلك، فإن تعاليمه السياسية تهتم أساسًا بالضرورة السياسية الرئيسية، أي تأسيس العلاقة المنسجمة بين الفلسفة، أو العلم، والمجتمع، أو تهتم بصياغة «عصر التنوير» لهذه العلاقة، أي العلاقة التي تحكم العصور الحديثة. وبالتالي استطاع «دي ألمبير»، المحرك الأول لعصر التنوير في فرنسا أن يعلن في «**دائرة المعارف**» (١٧٥١) أن ديكارت «أرسى أسس حكومة أكثر عدلاً وسعادة من أي حكومة أُسست من قبل»(١).

تعاليم ديكارت السياسية غامضة من جهة ما، بسبب الحذر سيئ السمعة لطريقته في الكتابة: «لقد كونت فلسفتي على نحو لا يصدم أحدًا، وحتى يمكن أن تُقبل في أي مكان، حتى بين الأتراك»(٢). ويتضح حذره في الواقعة التي تذهب إلى أنه لم ينشر باسمه، مطلقًا، ثناء، أو لومًا لأي فلسفة سياسية سوى ثناء غفل لكتابي بيكون «**التجديد العظيم**»، و«**أطلانطا الجديدة**»، في حين أنه يقبل في

خطابات خاصة «القاعدة الأساسية» لماكيافللى فى كتابه «**مقالات عن ليفى**» وهى «لا تلاحظ شيئًا سيئًا»، واعتقد أن سياسة هوبز فى كتابه «**فى المواطن**» تفوق ميتافيزيقاه(٣).

إن تعاليم ديكارت السياسية جزء من العلم الأخلاقى الأكثر سموًا وكمالاً، الذى يكون نهاية الفلسفة كلها. «فالفلسفة كلها أشبه بشجرة، جذورها الميتافيزيقا»؛ أعنى معرفة الله والنفس البشرية، و«جذعها الفيزياء» والفروع التى تأتى من الجذع هى كل العلوم الأخرى، لكن بصفة أساسية الطب، والميكانيكا، والأخلاق. وتمامًا كما أن المرء لا يجمع الثمار من جذور الأشجار وجذوعها، بل من أطراف فروعها، فكذلك تعتمد الفائدة الأساسية للفلسفة على أجزائها التى لا يستطيع المرء أن يتعلمها إلا فى النهاية(٤). إن الفرع الأخير والنهائى هو «العلم الأخلاقى الكامل... الذى يكون مفترضًا معرفة كلية بالعلوم الأخرى الدرجة الأخيرة من الحكمة». ومع ذلك فإنه تم الإقرار بصورة كلية فى الغالب بأن المرء لا يستطيع أن يجد «العلم الأخلاقى الكامل» عند ديكارت فى أى موضع فى كتاباته المنشورة أو غير المنشورة. ولا يمكن أن تنفصل هذه الصعوبة عن صعوبة أخرى تنشأ من فحص شجرة المعرفة. إن الإنسان يُعالج مرتين؛ مرة بوصفه الجذر الميتافيزيقى الثانى، ومرة بوصفه الفرع الأعلى. لكن ديكارت يعالج فى كل من ترجماته المنشورة الخاصة بالميتافيزيقا النفس البشرية أولًا، ثم الله. وفضلًا عن ذلك، فإن التشبيه يستبعد أى إشارة فى «الجذور» إلى المبدأ الميتافيزيقى الذى يزامن النفس؛ أعنى الجوهر الجسمى، الذى لابد أن ينمو منه بصورة محتملة «الجذع». ولذلك فإن التشبيه الشعرى لشجرة المعرفة مخادع من جهة جزئه الأدنى المرئى.

إننا مجبرون من ثم على أن نبحث عن حجة ليست شعرية يكون الإنسان بناء عليها هو بداية شجرة المعرفة ونهايتها، و«العلم الأخلاقى الكامل» هو «فائدتها الأساسية». ولا يقدم ديكارت إلا فى كتابه «**مقال عن المنهج**» (١٦٣٧) تفسيراً لبداية فلسفته ونهايتها، ولكل أجزائها، ونظامها الحقيقى. ومع ذلك قلت قيمة هذا

الكتاب اليوم بسبب طابعه العام. وعلى الرغم من ذلك، فإن بلاغته العامة هى العلامة الأولى على أنه وحده الذى يعالج الصعوبة الخاصة لهدف ديكارت الأسمى: وهو أن «العلم الأخلاقى الكامل» لن يظهر إلى الوجود تمامًا إلا عن طريق تعاون سياسى سابق بين الفلسفة والجمهور.

كتب ديكارت يقول: إنه بدأ برأى أساتذته اليسوعيين الذين ذهبوا إلى أن الدراسة تنتج «معرفة واضحة ويقينية بكل ما هو مفيد للحياة» وعن طريق معيار الفائدة، يفحص ويرفض تعليم المدارس، والفلسفة القديمة بأسرها. ويستثنى علمًا واحدًا فقط، وهو الرياضيات؛ فالذى «أدهشه» ليس «صرحًا شاهقًا أُقيم على الأسس الراسخة والصلبة» للرياضيات(٥). وتأمل بدلاً من ذلك الارتباكات الأساسية التى تواجه العقل الذى هو بداية الفلسفة بالنسبة للقدماء. ويستبدل ديكارت الدهشة بإمكان لم يكن فى الحسبان من قبل «للإبداع» البشرى يبعد التعجب: «إننى سأكشف لك عن أسرار بسيطة حتى إنك لا تندهش من الآن فصاعدًا من أى شىء فى أعمالنا»(٦). إن الفلسفة من حيث إنها تقابل الرياضيات، والتى ينبغى أن تقدم «أسس» العلوم، أصبحت محل نزاع، وعديمة الفائدة وغير يقينية. ويبين «اللاهوت» – وهو لفظ يستخدمه ديكارت هنا وفى كل مكان ليدل على اللاهوت الموحى به على وجه الخصوص - «الطريق إلى نيل الجنة» - التى «يتوق إليها كثيرًا مثل أى شخص آخر». بيد أن «الحقائق الموحى بها» «فوق عقولنا»، ولذلك فإنها ليست معرفة واضحة وليست يقينية تفيد الحياة. والكتابات الأخلاقية الوحيدة التى يذكرها كثيرًا فى نقده للتراث هى «كتابات الوثنيين»، تلك التى تنقصها الأسس أيضًا(٧).

يعارض ديكارت هدف التراث الكلاسيكى؛ طالما أنه يستبعد «التأملات»، أو البحث عن المعرفة لذاتها، لصالح «المعرفة المفيدة». ويظهر تبرير رفض وجهة النظر الكلاسيكية من معالجة العلم الواحد فى النقد الذى يعالج غاية الإنسان. إن «كتابات الوثنيين» تضم التعاليم الأخلاقية للرواقيين بصفة خاصة، ولكن أيضًا

تعاليم الفلسفة السياسية الأفلاطونية والأرسطية. وبينما تحتوى الكتابات الوثنية على «صنوف كثيرة من الحض على الفضيلة الأكثر نفعًا وفائدة»، فإن «قصور الفضيلة الفخمة والرائعة» «تُبنى على الرمل والطين». إن ما «يسميه الوثنيون بهذا الاسم الجميل»؛ أعنى الفضيلة «ليس فى الغالب سوى فقد الإحساس، أو الزهو، أو اليأس، أو قتل القريب»[٨]. وبالتالى فإن الفضيلة الوثنية الى ادعت أنها وسط «بين رذيلتين»، وامتياز الإنسان متطرفة، وغير إنسانية، ومتغرطسة، وجبانة فى الغالب، وهى تطرف إجرامى. ومن حيث إن الفضائل الوثنية صنوف من التطرف، فإنه لا يمكن تميزها عن الانفعالات «ليس هناك شىء تبدو فيه الطبيعة القاصرة للعلوم التى استقبلناها من القدماء بصورة أكثر وضوحًا مما يبدو فيما كتبوه عن الانفعالات»[٩].

يحل ديكارت محل التمييز الذى قام به القدماء بين الانفعالات والفضائل التمييز بين الانفعالات الخيرة، والانفعالات الشريرة. لقد كان أساس التمييز القديم هو وجهة النظر التى تذهب إلى أن النفس لها أجزاء، وأن هذه الأجزاء المعينة تستطيع أن تستمع إلى العقل وتطيعه، ويستطيع العقل بواسطتها أن يقيم ويحكم ترتيبًا هرميا طبيعيا داخل النفس، أما العقل فهو مستقل ذاتيا؛ لأن له موضوعه الملائم الخاص، أو لأن «كل الناس يرغبون فى المعرفة بطبيعتهم» بصرف النظر عن فائدة المعرفة. ويرفض ديكارت وجهة النظر هذه عن النظام الطبيعى للنفس. لأن القدماء لم يروا «الاعتماد الحاد للذهن»، أو اعتماد العقل على الانفعالات، أو «على مزاج وميل أعضاء الجسم»[١٠].

أدى تأمل ديكارت المزدوج فى قوة الانفعالات ووعد الرياضيات مباشرة إلى حجته على منهج جديد، هو فى الوقت نفسه تأمله السياسى الأولى. وطالما أن انفعالات بعينها قد حلت محل الفضائل، فلابد أن تُفهم «الفائدة بالنسبة للحياة» على أنها ما يخدم غايات الانفعالات. ومع ذلك فإنه لابد من القيام بتمييزات بين الانفعالات؛ فهناك انفعالات خيرة، وانفعالات شريرة، وانفعالات نافعة،

وانفعالات غير نافعة، وانفعالات نبيلة، وانفعـالات خسيسة وضيعة. وبصورة أكثر دقة، مـا هو مطلوب هو الانفعـال الشامل، أو انفـعال يمكن أن يمدنا بمبدأ لـلسيطرة على الانفعـالات الأخرى. وهذا الانفعـال الأكثر فائدة هو بالـتالى الانفعال السـيد الأكـثر نبلًا وكـمالًا. ويبـدأ ديكارت حجـته علـى المنهج بالمبدأ الذى يقـول: «هناك كمـال فى كتابات تتكون من أجزاء عـديدة، كتبـتها أيدى أساتذة مـختلفين أقل من الكمال الموجود فى تلك الكتابات التى كتـبها (أستاذ) واحد»[١١]. فما يقوم به كله أستاذ واحـد يكون كله بيد ذلك الأستاذ، وهكـذا يبدأ مثلما فعل الـرواقيون، بما هو كله بيد المرء نفـسه، دون أن يحصر ذلك «بأفكار المرء الخاصـة». ويوضـح هذا المبدأ سلسلة من نماذج السادة التى تبلغ ذروتهـا فى سيادة العقل بوصفـه صورة من صور السطوة والسيطرة. لكن لأن «إرادة بعض الأشـخاص الذين يستخـدمون العقل هى التى تؤدى إلى سطوة كـاملة، فـإن العقـل يكون فى خدمـة الإرادة، أو كـما يقـول ديكارت فيما بعد فى خدمة العاطفة الأسمى التى يسميها «بالسخاء».

والنماذج سبعة وهى:

١- المهندس المعمارى الوحيد للبناء.

٢- المهندس الوحيد لمبانى مدينة ما.

٣- الحالة العامة للمشرع الوحيد «الفطن» الذى يشرع قوانين لشعب.

٤- الحالة الخاصـة للمشرع الإلهى الوحيـد؛ أى الله، الذى أوجد «نظم» «حالة الدين الحقـيقى»، أو البـلاد المسيـحية التى يجـب أن تنظم بصورة أفضل، لـيس لها نظير، فى كل الأنظمة الأخرى.

٥- الحالة الخـاصة للمـشرع البـشرى الوحـيد لإسبـرطة الوثنية، وهـو المشرع البشـرى الوحيد الذى أثنى عليه حـتى ديكارت على الرغم من أن كثيـرًا من قوانين إسبرطة كانت «غريبة جدا، وتناقض الأخلاق الجيدة».

٦- الاستدلالات البسيطة التى قام بها بصـورة طبيعية شخص واحد ذو «عقل سليم».

٧- الحالة الافتراضية لشخص واحد لديه استخدام كامل لعقله الذى لا يستعين بغيره منذ الطفولة، ولا يتأثر «بالشهوات، أو بالمعلمين»(١٢).

إن سلسلة النماذج هى سلسلة تصاعدية، أى أنها تصعد من الأفعال العملية الأدنى التى تخص أشياء غير حية إلى الفن العملى الأعلى (بما فى ذلك الإلهى) للتشريع، ثم بعد ذلك إلى «سيادة» النظرية العليا، أى استخدام عقل بشرى لا يستعين بغيره. ولأن كل الأساتذة هم مؤلفو «أعمال»، فإن العمل لابد أن يتضمن الاستخدام الأعلى للعقل لأن السيادة محايدة للتمييز بين تفكير وصنع، بين فلسفة وفن. إن الفلسفة توصف من الآن فصاعدًا، كما وصفها بيكون من قبل، بأنها «عمارة»: لأن التشبيه العضوى «لشجرة المعرفة» مخادع. والمعنى الأول «للكمال» فى السلسلة هو وحدة «العمل» الذى يقوم به أستاذ واحد. ويضيف إلى ذلك معنى ثانى وهو عظمة الموضوع الذى يكتب فيه الأستاذ. ولذلك، فإن أستاذية ديكارت ستكون شاملة مثل السلسلة، أو مثل السيادة النظرية للكل أو للطبيعة، الموضوع الذى يبلغ أقصى درجة من الضخامة كما ستشمل السيادة العملية العليا التى هى «التشريع» الذى يبلغ أقصى درجة من الضخامة. لقد حلت الفلسفة، مفهومة على أنها سيادة نظرية أو «فن العمارة» ، محل علم السياسة أو الفن المعمارى كما كان يقول أرسطو. ويضيف ديكارت إلى الوحدة والضخامة، عن طريق النموذج الأخير، أساسًا ثالثًا للكمال؛ وهو ذلك المصدر الموجود داخل الأستاذ الذى تصدر منه السيادة، أى الاستخدام المستقل للعقل البشرى. وتأخذ الأسس الثلاثة كلها مكانها فى تعريف ذلك الانفعال المسيطر الذى يسميه ديكارت بالفضيلة العليا، أى «السخاء»، فالإحساس الموجود بداخل المرء «بتصميم راسخ ودائم.. على أن لا تفشل إرادته أبدًا فى تنفيذ كل الأشياء التى يحكم عليها بأنها الأفضل .... تلك التى يجب أن تعقب الفضيلة بصورة كاملة»(١٣). إن «السخاء» لا يمتلك بوضوح معنى «السماحة» الموجود فى مقابلها فى اللغة الإنجليزية.

مع أن النموذج الأخير افتراضى، وهو الأستاذ الذى يمتلك استخدامًا كاملاً لعقله المستقبل منذ الطفولة، ولا يتأثر «بالشهوات أو بالمعلمين». ويلاحظ ديكارت

عن نفسه أنه كان متحرراً إلى حد كاف من الانفعالات حتى يستطيع أن يتأمل فى مستهل تأملاته الرئيسية فى كتابيه «**مقال عن المنهج**» و«**تأملات فى الفلسفة الأولى**» بسبب الصدفة وليس بسبب الفضيلة. وبالنسبة لمعلميه، فإنه يتحدث عن «الدين» الذى «تعلمه منذ طفولته». ولذلك لابد أن يجد إجراء أو منهجًا يخلص العقل من كل الآراء والمعتقدات التى تعتمد على «الشهوات أو المعلمين». إن بناء منهج، وليس الاستخدام الطبيعى للعقل الطبيعى هو الذى يستطيع فقط أن يتغلب على التباين وعدم التناسب بين معدل نمو الشهوات، أو الانفعالات، ونمو العقل. لأن الأحكام المبتسرة التى نستقبلها من شهواتنا، أو انفعالاتنا التى تبدأ فى الطفولة تحكم إدراكاتنا الحسية، ولا يمكن أن تُصحح عن طريق العقل الذى يخدم بصورة طبيعية تلك الانفعالات. ولذلك فإن كل الفلسفات السابقة التى بدأت بالإدراك الحسى، وتفتقر إلى منهج لتخليص العقل من الأحكام المبتسرة هى فلسفات ضالة. فالمنهج يستطيع أن يحكم العيوب الطبيعية، أو التى لا تتناسب مع طبيعة الإنسان بأن يأخذ الرياضيات نموذجًا له، وهى التى تتميز بأنها يقينية؛ لأنها لا تدين بشىء للحواس، أو للجسم. ولكن لكى يكون المنهج هو السيادة الشاملة، ويحكم الجسم أيضًا، لابد أن يصبح سيادة شاملة على كل جسم؛ وتلك هى الفيزياء الرياضية.

إن القول بأن نموذج السيادة العليا عند ديكارت، أو «السخاء» يتضمن السياسة بالضرورة، أو «التشريع» يصبح جليا وواضحًا بصورة تامة من تأمله التالى بصورة مباشرة فى «إصلاحات»(١٤). تتطلب القاعدة الأولى من قواعد المنهج رفض كل الآراء التى لا تكون «واضحة» و«متميزة»، أو «إصلاح» تلك الآراء غير اليقينية التى هى « أسس » لحياة المرء الخاصة(*). وفى مقابل هذا «الإصلاح» الخاص يتساءل ديكارت عما إذا كان من المرغوب فيه إصلاح الدول والأمم عن طريق فرد خاص،

(*) قارن أقواله: يعمل الفكر فى وضع خطط جديدة للإصلاح، وأيضًا فان مطلبى لم يتجاوز قط الاجتهاد فى إصلاح أفكارى الخاصة» ص ١٢٤ من الترجمة العربية لكتاب «مقال عن المنهج» ترجمة محمد محمود الخضيرى، دار الكتاب العربى للطباعة والنشر بالقاهرة ط ٢ عام ١٩٦٨. «المراجع»

وإذا كان مرغوبًا فيه، فهل هو مشروع وممكن. بيد أن الآراء التى يجب أن يشك فيها، بالضرورة، فرد خاص هى أيضًا الآراء الحاكمة، أو المكونة، وهى بالتالى «أسس» للدول.

يتضح ارتباط الإصلاح الخاص والإصلاح العام بصورة خاصة فى أن الإصلاح الخاص للعيوب فى «مجموعة العلوم» يمكن أن تؤدى، وربما ينبغى أن تؤدى إلى إصلاح فى «النظام الراسخ فى المدارس» لتعليم العلوم، والمدارس هى المستودع الموثوق به للآراء التى هى «أسس» «الأجسام العظيمة»؛ أعنى الدول والأمم. وهكذا يتفق ديكارت مع وجهة النظر الكلاسيكية التى تذهب إلى أن الرأى هو عنصر المجتمع، أى أنه الرباط الملزم الذى يعطيه الوحدة والحركة. وبالتالى فإن نشر إصلاحه الخاص يثير بالضرورة السؤال عما إذا كان يقصد إصلاحًا عاما، أى أنه يتفق أيضًا مع الكلاسيكيين فى أن السؤال الفلسفى عندما يكون عاما، يميل إلى أن ينخر ويفتت عنصر الرأى الذى يعيش في المجتمع. وعلاوة على ذلك فإن المخاطرة بالرأى الأساسى للمجتمع ليس لها نظير فى حالة فلسفة ديكارت؛ لأن منهجه يتطلب الفقدان الشامل لكل رأى يفتقر إلى يقين الرياضيات. ومع ذلك، لم ينشر ديكارت منهجه، إلى أن كتب بأسلوب عام، وبلسان دارج، وأشار بالتالى إلى أنه يقصد إصلاحًا عاما.

يظل مقصد ديكارت السياسى فى كتابه «**مقال عن المنهج**» غامضًا دون توضيح مختصر على الأقل للخصائص الرئيسية الثلاث لبلاغته. إذ يُعتقد فى الغالب أن ديكارت سياسى موال للكنيسة؛ لأن أخلاقه المؤقتة تبدأ بالقول «(القاعدة) الأولى هى أن أطيع قوانين بلادى وعاداتها، وأن أحافظ باستمرار على الدين الذى كان من نعم الله أنى نشأت فيه منذ طفولتى»[١٥]. وبصرف النظر عن أن القاعدة مؤقتة، فإننا نلاحظ فى الغالب أنه يقول فى مركز الفقرة نفسها أنه «فى فساد أخلاقنا هناك أناس قليلون يريدون أن يقولوا كل ما يعتقدونه». لقد كان مضطرا إلى أن يضيف هذه القواعد «لأخلاق مؤقتة» لأنه خلافًا لذلك «سيقول التربويون وأمثالهم عنه إنه

بدون دين وإيمان، ويحاول أن يطيح بكل ذلك عن طريق منهجه»[١٦]. إن الطابع الفطن لبلاغة كتابه «**مقال**...» يلطخ معنى الخاصية الأدبية الأساسية له. وتمامًا كما أن الحجة على السيادة الأسمى تؤدى إلى «طريقى»؛ أعنى طريق ديكارت الفردى الذى ليس له نظير، ولا يمكن أن يتكرر، ولا يحتاج إلى تكرار، فكذلك يكون فعله الخاص بالنشر فريدًا تمامًا. وبالتالى فإن شكل كتاب « **مقال**...» هو شكل سيرة حياة عن المؤسس الأول والنهائى للفلسفة. وتصبح خاصيته البلاغية الثالثة ـ أعنى جعل الفلسفة عامة وشعبية ـ معقولة عندما يعرف المرء بأى معنى يحتاج المؤسس إلى غير الفلاسفة.

من المفترض أن ينشر ديكارت كتبه، أولا لأنه يرغب فى إصلاح أوضاع قائمة، وهو ما يتضح من «تنوعها فقط»، ولكنه مفروض فى نهاية الأمر من رغبته فى إصلاح دائم للعلاقة بين الفلسفة والجمهور. ولما كان «التنوع وحده» يبرهن على النقص وعدم الكمال، فإنه لن يكون هناك سوى نظام حكم واحد جيد يصف العلاقة الكاملة بين الفلسفة والجمهور. إن انتقاداته الخاصة للمجتمع المعاصر تتضمن الطابع العام للإصلاح الدائم. وتولد السلطة الأولى لإقامة «أسس» الحرب الأهلية: «لأن خلافات المدارس ونزاعاتها، بما تجعل أولئك الذين يعملون فيها أكثر تحاملًا وعنادًا بصورة غير معقولة، ربما تكون العلل الرئيسية لصنوف الهرطقة، والفتن التي تظهر فى العالم الآن»[١٧]. ويبدأ التأمل الكامل فى السيادة، أعنى يوم ديكارت الشهير بجوار «المدفأة» بالإشارة إلى «الحروب» فى ألمانيا، وينتهى بالإشارة إلى الحرب فى هولندا، أى أنه صاغته حروب ما بعد عصر الإصلاح الدينى بين السلطات الكاثوليكية والبروتستانتية فى أوروبا. ولا تبين «حالة الدين الصحيح»، أو البلاد المسيحية، وحدة مؤسسها، وإنما تبين التمزق الذاتى.

تخضع مسألة مشروعية الإصلاح العام عن طريق أفراد معينين عند ديكارت لمسألة إمكانها؛ لأن «الحظ» هوحليف السلطة السياسية المشروعة. وهو «يستهجن بصورة مطلقة تلك الأمزجة الهائجة التى لا تفشل أبدًا فى التخطيط لإصلاح

جديد، على الرغم من أنها لا تُستدعى عن طريق الحظ ولا عن طريق الميلاد إلى إدارة الشئون العامة»(١٨). ولايزال الحصر غير المعتاد لأسس الشرعية فى الحظ والميلاد مدهشًا بصورة كبيرة إذا نظر المرء إلى الحظ على أنه حق للشرعية، فإذا كان الحظ يشرع، فإن كل محاولة لتقلد السلطة تكون لها صورة الشرعية، طالما أن الفرد لا يستطيع أن يعرف أنه «يُستدعى عن طريق الحظ إلى إدارة الشئون العامة» قبل النجاح. ولأن الصدفة ـ أو الحظ ـ هى التى وضعت ديكارت نفسه على الطريق الصحيح لاكتشاف «الأسس» الصحيحة، فإن مشروعه يُمنح المشروعية منذ البداية. ولكى يبين ديكارت مشروعية السيادة الأسمى، لابد أن يبين إمكان السيادة الكلية للحظ. لكن «يجب على المرء أن يرفض تمامًا الرأى الساذج الذى يذهب إلى وجود حظ خارجنا يجعل الأشياء تحدث أو لا تحدث». وكما هى الحال عند ماكيافللى، الذى تكون بصمته على معالجة ديكارت لـ «إلهة الحظ»(*) واضحة جلية، فإن الطبيعة هى التى يجب السيطرة عليها وسيادتها. ولاتزال القضية المباشرة ليست سوى صعوبة الإصلاح العام عن طريق شخص معين، وهى ستُحل عند ديكارت عن طريق القوة الجذابة «لثمار» فلسفته بالنسبة لكل الناس، والكياسة التى تُستخدم لنشر هذه الثمار.

وحالما تُعرف المبادئ العامة للفيزياء، فإن مشروع ديكارت يصبح «فلسفة عملية»، «مفيدة جدًا للحياة»، وتستطيع أن تزيح «الفلسفة النظرية التأملية التى تُعلم فى المدارس». إن الإنسان يستطيع أن يخترع عن طريق «سيطرته على الطبيعة وامتلاكها» «فنونًا ليست لها نهاية تساعدنا على أن نستمتع دون أى ألم بثمار الأرض، وبكل وسائل الراحة التى توجد هناك»(١٩). وستبطل ثمار شجرة المعرفة نتائج السقوط فى الجنة، أو بصورة أكثر دقة ستنكر صدقها بصورة فعالة. ويبلغ

(*) Fortuna فورتونا هى إلهة الحظ عند الرومان وهى أحيانا إلهة الصدفة. راجع كتابنا «معجم ديانات وأساطير العالم» المجلد الأول ص ٣٩٠ مكتبة مدبولى عام ١٩٩٦. «المراجع».

كتـاب «**مقـال**..» ذروته بالتـالى فى وعد من السـماء على الأرض، أو أنه يحـاكى كتـاب بيكون عن المنهج، أعنى «**الأورجانون الجديد**» الذى يشيـر عنوانه الفرعى إلى «**مملكة الإنسـان**». فالعـلم الذى يؤدى إلى السعـادة البـشرية ليس هو الدراسـة التقليدية لتفوق العلم السياسى والأخلاقى والنفسى، ولا هو «اللاهوت» الذى يبين الطريق إلى دخـول الجنة، وإنما هو علم الطب؛ أعنى علم الجـسم. «إن الصحـة هى بلاشك الخير الأول، وأساس كل الخيرات الأخرى لهذه الحياة». كما أن علم الطب هو الوسيلة لجـعل الحياة طويلة، ولكنه فضـلاً عن ذلك العلم الذى ينتج «الحكمة»، الثمرة النهـائية «فالعقل يعـتمد كثيرًا عـلى مزاج أعضاء الجسم ومـيلها حتى إنه إذا كان من الممكن إيجاد وسيلة ما تجعل الناس بوجه عـام حكماء ومهرة أكثر مما كانوا من قبل، فإننى أعتقد أنها فى علم الطب الذى يجب أن يبحث عنه المرء»(٢٠).

ولحكم العلاقـة بين المجتمع والفلسفـة التى تعد بهذه الثمـار يؤكد ديكارت أن هناك «قـانونًا يجبـرنا من حيث إنه مـوجود فـينا، على أن نحصل الخـير العـام لكل الناس»(٢١). وهذا القـانون؛ أى الإلزام المطلق الذى يؤكـده ديكارت، ليس مقـررًا ومعلنًـا سوى مرة واحـدة فى كتـاباته، وليس هناك دليل عليه. إنه يعلـن أن القانون أجبـره على أن ينشـر فلسفـته خـشية أن «يقتـرف إثمًا»، لكنه لا يزعم أنه يـستـمد القـانون من «حـقـائق موحى بـها». ولكى نـفسـر هذا المزيج المدهـش من التأكـيـد الجسـور، والصمت المدوى، نلاحظ أولًا أن ديكارت لـم يسـتدع القـانون إلا عندما اكتشف «أفكارًا عامة تخص الفيزياء»؛ فهو لـم ينظر إلى ميتافيزيقاه التى تضمنت ما كان يزعـم أنه الأدلة البـرهانية الأولى على وجود الله، وعلى كمـالاته على أنها ذات أريحية كافية للعامة لكى تحتاج إلى نشر. فهو يعود بالفعل بعد أن عرض ميتافيزيقاه مباشـرة فى كتابه «**مقال عن المنهج**» (القسم الرابع) إلى فيزيائه التى «اكـتشف فيها حقائق كثيـرة أكثر فائدة وأهمية من كل الحقائق التى تعلمـها من قبل، أو حتى كان يأمل فى أن يتعلمها»(٢٢). يقوم ديكارت فى سياق مناقـشة النشر فى كتابه « **مقال عن المنهج**» (القسم السـادس) بصيـاغة القانون مـن جديد بصورة ضـمنية بوصـفه

إلزامًا مشروطًا فقط، يلزم أولئك الذين يرغبون فى غاية، أو ثمار الفلسفة الجديدة أن يبحثوا عن الوسائل لهذه الغاية. والوسائل هى التجارب المطلوبة، أو تبادل التجارب بين أشخاص مؤهلين، أو الشروط السياسية التى تسوغ هذا التبادل وتطوره. يبدو الطابع المشروط للإلزام فى «وعد» ديكارت بأنه «سيبين بوضوح الفائدة التى يمكن أن يستقبلها الجمهور» من فلسفته، حتى إنه «سيلزم كل أولئك الذين يرغبون خير الناس بوجه عام؛ أعنى كل أولئك الفضلاء بالفعل الذين لايتظاهرون بذلك بأن لا يوصلوا إلىَّ (التجارب) التى أجروها من قبل فحسب، ولكن بأن يساعدونى فى البحث عن تلك التجارب التى سيقومون بها»(٢٣).

إن «خير الناس» - اللفظ الذى يفتقر إلى إحساس الجمهور «بالخير العام» - يضم من ثم ما يبحث عنه الناس باستمرار من حيث إنهم أفراد، أو عن طريق المجتمع؛ أعنى إشباع الحاجات، والراحة، والصحة، والحياة الطويلة، ووجهة النظر الدنيا هذه عن الخير العام هى معيار الفضيلة. وهكذا يعكس ديكارت ـ متفقًا فى ذلك مع مؤسسى الفلسفة السياسية الحديثة ـ علاقة الفضيلة والخير العام كما فهمها الكلاسيكيون، كما يقوم بمراجعتهما أثناء السير. إن «قانون» الأريحية مشروط بصورة مضاعفة فى أن يلزم المرء بأن لا يبحث عن الوسيلة إلا إذا قبل إمكان الرغبة فى غاية الفائدة فحسب، وإنما أيضًا إلا إذا كانت الوسيلة الحقيقية ـ الفيزياء الحقيقية، أو علم «الثمار» ـ متاحة. وبالتالى فإن مكانته لا تكمن أساسًا فى علاقات المواطنين بعضهم ببعض، أو بصاحب السيادة، وإنما فى العلاقات المتبادلة بين الفلسفة، أو العلم، والمجتمع. ولهذا السبب، وإنما حتى لسبب إضافى آخر وهو أن الفلسفة، أو العلم، يجب أن يكون المعطى الرئيسى للفائدة، والمجتمع هو الذى يتلقى هذه الفائدة، نقول لهذا السبب لم يقدم ديكارت أى تعليم يخص العدالة، أو الحق الطبيعى. إن «السخاء»، الفضيلة العليا للفلاسفة، أو العلماء، يستبعد العدالة، أو يستبدلها؛ لأنه يقوم على وجهة نظر عن النفس تختلف عن وجهة نظر المعلمين القدماء أو المحدثين عن الحق الطبيعى.

إن بداية ديكارت الأولى بمنهج جديد تكملها فيزياء رياضية اضطرته إلى أن يواجه منزلة النفس، ومعرفتها بالحجة الميتافيزيقية التى قدمها بصورة أكثر كمالًا فى كتابه «**تأملات فى الفلسفة الأولى**» (١٦٤١). إنه يعزم على أن يشك بصورة مطلقة، أو بالأحرى أن يرفض بصورة مطلقة كل ظن، أو مصدر للظن مشكوك فيه بأقل درجة لكى يقيم «أسسًا» لصرح العلم. وعقب ذلك قُيد هذا المطلب المدوى «للشك الكلى» بعناية؛ فقد أُنكر كله فى كتاب «**المبادئ الأولى للفلسفة**»، فى المبدأ الأول؛(*) وقد لاحظ ليبنتس أن الحاجة إلى «الشك فى كل الأشياء» ربما تعنى «حث القارئ الكسول من باب الجدة والطرافة». إن الشك هو إجراء ابتدع لكى نعلق ثقتنا الطبيعية فى الحواس، والصور الحسية التى تستمد منها، أعنى جزءًا مما يسميه ديكارت «بتعليم الطبيعة»، ثم سُمى «بالموقف الطبيعى».

ولكى نختبر إمكان الشك فيما لا يعتمد على الثقة فى الصور الحسية ـ وبصفة خاصة الرياضيات التى لا تنتمى إلى الرأى - يلجأ ديكارت إلى الله «الذى يستطيع أن يفعل كل شىء»، ويستطيع بالتالى أن يجعل الاستدلالات الواضحة بذاتها كاذبة، مثلاً مجموع ٢+٣=٥. لما كان الله بناء على وجهة النظر هذه قادرا على كل شىء يستطيع أن يعلق مبدأ التناقض، فسوف يُقضى على كل استدلال بشرى ما لم يستبعد كمال الله بالضرورة هذا الخداع. ولما كانت معرفة الله ليست حتى الآن، متاحة لنا، أو لأن الله ليس سوى «افتراض قديم» وليس سببًا راسخًا للشك، فإن «شيطانا شريرًا»(**) يحل محله، وهو ليس قادرًا على كل شىء، ولا يخاطر بالرياضيات، ولا بذلك الاستدلال الذى يكون مستقلا عن الثقة فى الصور الحسية.

(*) يقول المبدأ الأول«للفحص عن الحقيقة يحتاج الإنسان مرة فى حياته أن يضع الأشياء جميعًا موضع الشك بقدر ما فى الإمكان» من الترجمة العربية لمبادئ الفلسفة » د. عثمان أمين دار الثقافة ١٩٧٥ ص ٥٣ «المراجع».

(**) افترض ديكارت وجود شيطان ماكر فى التأمل الأول، راجع الترجمة العربية ص ٦٨ «المراجع»

ولقد كان ابتكار فكرة «الشيطان الماكر أو الشرير» هي إعداد لتقديم وجهة نظر «الملحد» التي تذهب إلى أن الإنسان وتفكيره هما نتاج القدر الأعمى، أو الصدفة، أو سلسلة متصلة من علل سابقة. وينظر في الغالب إلى وجهة النظر الملحدة على أنها سبب جوهري للشك أكثر من الإله القادر، وربما الشرير لأن ديكارت يزعم أنه كلما كان «خالق» الإنسان أقل قوة، فإن إمكان الخداع البشري يكون أكبر. وعلى ذلك، فإن هذا التأكيد يخص اختلاف القوة فقط، ولا يخص بالتالي مقارنة بإله ممكن شرير. وطالما أنه كريه بالنسبة لإله كامل أن يسمح لنا أحيانًا بأن نُخدع كما هو كريه لـه باستمرار أن يفعل ذلك، ولا يمكن الشك فـي أنه يسمح لنا أحيانًا بأن نُخدع، فإن المخاطرة الإلهية على المعرفة البشرية تظل مشكلة حادة في كتابه « **التأملات**..» كله. إن افتراض وجود الملحد في سياق الشك يخدم مشكلة الانسجام بين العارف والمعروف ، وهي الى تتضمن فيما يبدو أن عقلًا يحكم الكل. غير أن الشك الديكارتي يجاوز صنوف رفض ما قبل الحداثة لعقل حاكم عن طريق استبعاد الثقة في انسجام صور الحواس وموضوعاتها أيضًا. فالصور الحية قد تكون خادعة تمامًا، وقد تكون «الحياة حلمًا» يصف الموقف الطبيعي، وتُشخص الطبيعة، التي لا تكترث برغبتنا في المعرفة، أو حاجتنا إلى المعرفة عن طريق «الشيطان الماكر».

إذا نظرنا إلى الأمر بصورة أكثر دقة، فإننا نقول إن الثقة الطبيعية في تشابه الصورة الحسية مع الشيء قد رفضه الطابع الرياضي (أو اللاتجريبي) للتصور العلمي: للامتداد، والشكل، والعظم، وغيرها. ومع ذلك فإن تأكيد عدم تشابه الصورة الحسية مع الشيء يبدو أنه يستلزم وجود الأشياء «خارج العقل» الذي تُقارن به، ومعرفة هذا الوجود تبدو أنها تعتمد على الصورة الحسية. ألا يتطلب رفض «موضوع التشابه» الخاص «بتعليم الطبيعة» ثقة بالطبيعة من جهة «وجود الموضوع» كما يفترض ديكارت أحيانًا؟ على الرغم من ذلك فإنه يعالجهما في كتاب « **تأملات**..» بوصفهما قابلين للشك بصورة متساوية. وبالتالي فإن وجود

الموضوع، أو «الميل العظيم للاعتقاد» بأن موضوعات توجد لابد أن يتطلب فى نهاية الأمر خيرية الله من حيث إنه ضامن لإمكان قبولها. وإذا إعترضنا على أن الضامن نفسه يبدو أنه متاح لكى يضمن ميلنا القوى للاعتقاد بأن الأشياء تشبه صورنا الحسية، فإننا مع ذلك لابد أن نعرف أن هذا يخالف متطلبات العلم الديكارتى. إن الشيطان الماكر(*) يجعل وجود «كل الأشياء الخارجية» أو الجسدية، بما فى ذلك جسم الشاك نفسه أمرًا مشكوكًا فيه، ومن باب أولى قضية التشابة ذاتها. وهذان الموضوعان فقط يُشك فيهما داخل مجال «شك كلى». إنه من الممكن منطقيًا أن نشك فى وجود ما هو جسمى، أو أمور «مسائل الواقع» بعبارة هيوم، أو تعاليم الطبيعة، بينما نؤكد وجود الشاك؛ لأنه من الضرورى أن نؤكد هذا الوجود. ولذلك «فإن هذه القضية أنا أكون، أنا أوجد، صادقة بالضرورة فى كل وقت أنطقها فيه، أو فى كل وقت أتصورها فى ذهنى». ولأن المعرفة التى تقول «أنا أكون» لا تعتمد فى صدقها على معرفة الجسم، أو على أى معرفة بالطبيعة أو الوجود، فإن لها أسبقية أبستمولوجية «على أى تأكيد تال من النوع «الميتافيزيقى».

هذا المبدأ هو « النقطة الأرشميدية»(**) التى تبرهن على وجود الأنا العارفة داخل الكل الذى تم التغلب على عداوته عن طريق الفيزياء الرياضية التى تسيطر على الطبيعة. وعن طريق اتباع تحديد المبدأ فقط، تساءل ديكارت ماذا عساه أن يكون الذهن أو التفكير، ولذلك فإن «الكوجيتو» يسبق أى تحديد لمادية أو عدم مادية الذهن البشرى، أو يكون مستقلا عنه. لقد قدم ديكارت حلا وسطًا للاستقلال الذاتى المطلق للذات المفكرة، بحسب قول بعض الباحثين المعاصرين، عن طريق

(*) قارن «إذن فلن أفترض إلها طيبًا جدا بل شيطانًا ماكرًا يصطنع كل ما أوتى من حيلة لإيقاعى في الخطأ. «التأملات ترجمة د. عثمان أمين، مكتبة الأنجلو المصرية ص ٧٨ «المراجع».

(**) إشارة إلى قول ديكارت فى التأمل الثانى «أن أرشميدس لم يكن يطلب إلا نقطة ثابتة غير متحركة لكى ينقل الكرة الأرضية من مكانها إلى مكان آخر.. التأملات الترجمة العربية ص ٩٣ «المراجع»

الانتقال إلى البرهنة على وجود إله قادر يمتلك عدداً لا متناهيًا من الكمالات اللامتناهية: ولذلك فإن الله هو المبدأ الأول، أو علة كل الأشياء، وعلة الإنسان ومعرفته أيضًا. لقد جعل ديكارت صعوبة تفسير ميتافيزيقاه منيعة لا يمكن التغلب عليها عن طريق التأكيد أيضًا أن الذهن البشرى المتناهى لا يستطيع أن يعرف أى شيء لا متناه، وعن طريق الاستنتاج بالتالى أنه لايمكن الإحاطة «بالله»(٢٤). إن حل هذه الصعوبات يتنوع عندما يتفق المرء مع بعض الباحثين المعاصرين على أن ديكارت نشر فكره الأساسى بصراحة كاملة، أو مع أشخاص سابقين مثل ليبنتس الذى قال إن «ديكارت وضع فى ذهنه أنه لا يتحدث بصراحة (مثل هوبز)، ولكنه لم يستطع أن يمنع نفسه من الكشف عن آرائه فى معرض الكلام، بالقول بأنه لن يفهمه إلا أولئك الذين يفحصون بعمق هذه الأنواع من الموضوعات »(٢٥). وأيا كان الأمر، فإن ديكارت لم يزعم على الإطلاق أنه يستمد من معرفة الله أى معرفة بواجبات الإنسان أو حقوقه؛ فى حين أنه يزعم أنه يستمد من «الكمالات اللامتناهية لله» «قوانين الطبيعة».

إن حجة ديكارت الميتافيزيقية قد زودته بمصدر واحد لفهم النفس التى تكون أساسًا لنظريته عن «السخاء». والمصدر الثانى لوجهة نظره عن النفس هى الفيزياء، أو «علم الطب» الذى يعالج «آلة جسمنا التى يقدمها بصورة أكثر كمالاً فى مؤلفه الأخير «**انفعالات النفس**» (١٦٤٩). بناء على حجته الميتافيزيقية، تكون الإرادة الحرة وظيفة للذهن أو النفس، أعنى جوهرًا لا ماديًا ينفصل عن الجوهر الجسمى، مع أنه يستطيع أن يؤثر فيه، أو يؤثر وبصفة خاصة على الجسم البشرى بطريقة لم يفسرها ديكارت بصورة كافية. وتنعكس وجهة النظر الميتافيزيقية هذه فى الجزء الأول من تعريف الكرم أو السخاء الذى هو «المعرفة» التى تقول: «لا شيء يخص الإنسان بحق سوى هذا الاستعداد الحر لإرادته، وليس هناك سبب لماذا يُثنى عليه أو يُلام إلا ما يستخدمه بصورة جيدة، أو بصورة سيئة». ومع ذلك فإنه بناء على الحجة الفيزيائية، فإن حرارة القلب هى «المبدأ الجسمى لكل حركات» «آلة جسمنا»،

بينما «العلة الأولى» لخطأ «القدماء» هى الاعتقاد أن «النفس هى التى تعطى الحركة للجسم». وهكذا فإن الحجة الميتافيزيقية تعيد الخطأ القديم. إن التفكير، أو الوعى، هو بناء على الحجة الفيزيائية الوعى بحركات الأرواح الحيوانية (المادية تمامًا) ذلك الوعى الذى لم يفسده ديكارت بصورة كافية، والإرادة ليست حرة، ولكنها تتأثر بالانفعالات «فالتأثير الرئيسى لكل الانفعالات فى الناس هو أنها تحث نفسها على أن تريد الأشياء التي أعدوا الجسم عليها». وتنعكس وجهة النظر الثانية، أو الفيزيائية، فى الجزء الثانى من تعريف السخاء «إن القول بأن (الإنسان) يحس بداخله بعزم دائم راسخ.. لا يعنى أن إرادته الخاصة تخفق على الإطلاق فى أن تتعهد وتنفذ كل الأشياء التى يحكم عليها بأنها ما يكون الأفضل الذى يجب أن يعقب الفضيلة بصورة كاملة». ويعنى ديكارت «بالعزم» نوعًا من الشجاعة يكون «حرارة معينة أو هياجًا » للأرواح الحيوانية ، «يعد النفس بقوة لأن تتجه إلى تنفيذ الأشياء التى تحاول أن تفعلها». وتفسر وجهة النظر الفسيولوجية هذه عن النفس جيداً لماذا استطاع ديكارت أن يقول إنه يتحدث فى كتابه « **انفعالات النفس** » الذى يعالج الجزء الأول منه «طبيعة الإنسان كلها» «بوصفه فسيولوجيًا»[٢٦].(أخذ فيلسوف القرن السابع عشر الإنجليزى هنرى مور بالتفسير الفسيولوجى للنفس الديكارتية بصورة واضحة التى يطلق على نظريتها اسم «مذهب عدم الامتداد[*] المكانى»[٢٧]).

وكيفما نظرنا إلى هذين البديلين، فإننا قد نقول إن «السخاء» هو وعى بهوية المرء فى خاصية إرادته، أو عزمه. إن حرية الإرادة «تجعلنا إلى حد ما مثل الله فى أنها تجعلنا سادة لأنفسنا، شريطة أن لا نفقد عن طريق الجبن الحقوق التى أعطاها لنا»[٢٨] ولأن الجبن يحرم الإنسان من الحقوق، فإنه ينتمى إلى الشجاع أو ثابت

(*) Nullibism (مأخوذ من اللاتينية بمعنى «لا مكان»، وهو مذهب يرى أن النفس ليس لها أى امتداد مكانى، وينسب عادة لهنرى مور (١٦١٤ ـ ١٦٨٧) وهو لاهوتى من أفلاطونى كيمبردج «المراجع».

العزم، ويخص بالتالى «الرجل الكريم»(*) ومع ذلك فإن «للجبن فائدة عندما يعفينا من بذل الجهد الذى قد تحثنا أسباب محتملة لأن نبذله إذا لم يثر هذه العاطفة أسباب أخرى أكثر يقينًا تدفع إلى أن نحكم عليها بأنها بدون فائدة»[٢٩]. وهكذا فإن أسبابًا يقينية جدا قد تحرم الكرام من حقوقهم التى منحها الله لهم. وأيا كان الأمر، فإن ديكارت لم يقدم حجة، ولا أساسًا من الكتاب المقدس على وجود هذه الحقوق، ولم يذكرها مرة ثانية.

يظهر المعنى السياسى للسخاء عن طريق المقابلة مع فضيلة «الشهامة» عند أرسطو، حيث يكون السخاء صياغة معدلة لها، فيما يرى ديكارت. إن الشهامة عادة تنشأ وتنمو، أو هى ميل للنفس فى حين أن ديكارت يختار الاسم الجديد «السخاء»؛ لأن السخاء ليس مزاجًا ينشأ وينمو، بل هو ميل فسيولوجى من جهة ما على الأقل فطرى أو خلقى. وتمتلك العقول الكريمة، أو «العقول القوية والنبيلة» قوتها منذ الميلاد، أو بالطبيعة، ولذلك تكون «سادة» بالطبيعة، أعنى نبلاً طبيعيا أو أرستقراطية. وبينما تكون الشهامة عند أرسطو فضيلة أخلاقية شاملة، وتتميز بالتالى عن الفضيلة النظرية، وتكون أدنى منها، فإن السخاء هو، ببساطة الفضيلة العليا عند يكارت، ولأن موضوعه الأسمى هو «السيطرة على الطبيعة» عن طريق الفيزياء الرياضية، فإن التمييز الخالص بين النظرية والممارسة يصبح أمرًا مشكوكًا فيه. إن الشهامة تضم وتفترض الفضائل الأخرى، وبصفة خاصة فضيلة العدالة، ولذلك تكون «نوعًا من الزينة للفضائل (الأخرى)»[٣٠]. أما السخاء فإنه من جهة أخرى، لا يفترض الفضائل الأخرى، ولا يذكر ديكارت العدالة من حيث إنها فضيلة أو انفعال؛ فالسخاء هو بالأحرى «مفتاح كل الفضائل»[٣١]. ومن ثم لا يقدم ديكارت أى نوع من تعليم الحق الطبيعى. وخلافًا لما يراه القدماء، فإن غياب

(*) كان ديكارت يقصد بالرجل الكريم «ما يراه الإنجليز اليوم مثلا أعلى للرجل «الجنتلمان» سواء فى الحياة الخاصة أو العامة. راجع «ديكارت» للدكتور عثمان أمين ص ٢٤ «المراجع»)

أى نظام طبيعى للنفس يعوق تعليم حق طبيعى من النوع التقليدى. ويشترك ديكارت مع هوبز، المؤسس الرئيسى لمذهب الحق الطبيعى الحديث، فى وجهة النظر التى تذهب إلى أن العقل يخدم الانفعالات. ففى السياق الحاسم لمقارنة الإنسان والحيوانات، يكون العقل «أداة كلية»(٣٢)، فما يميز الإنسان عن الحيوانات وسيلة فريدة، وليس غاية مختلفة بصورة خاصة. ولكنه ينظر خلافًا لهوبز إلى المجتمع السياسى من منظور العقول القوية، أو الكريمة، التى يكون إحساسها بقوة عزمها، أى انفعالها الأقوى، فريدًا ويقتصر عليها. وهكذا يرفض المنظور الذى يدعو إلى المساواة بكتاب هوبز «**فى المواطن**» الذى بناء عليه يكون انفعال المحافظة على الذات هو الانفعال الأقوى لكل الناس، ويكون من ثم أساس الحقوق الطبيعية.

إن السخاء انفعال سياسى، أو فضيلة؛ ليس لأن موضوعه هو تلك السيطرة على الطبيعة التى تنتج الخيرات لكل الناس. ومعرفة السخاء هى الجزء الأولى من تلك «الحكمة» أو العلم الأخلاقى الكامل الذى يعلم الإنسان أن يكون سيد العواطف، وأن يستمتع بها بالتالى، تلك التى «يتذوق بها الإنسان الحلاوة القصوى فى هذه الحياة»(٣٣). و«لم يكن أبيقور» مخطئًا عندما كان ينظر فيما تكمن السعادة...فى أن يقول إنها اللذة بوجه عام». ومع ذلك، فإن «إشباع ورضا» الوعى بقوة المرء فى السيطرة على الطبيعة لا يطابقان لذة المجد التى يتفق عليها الآخرون بالنسبة للنتائج الأريحية للسيطرة. إن الجزاءات الفلسفية والسياسية القصوى قد تتفق فى النفس ذاتها. ولا يدعى ديكارت أنه «يحتقر المجد كما فعل الكلبيون»(٣٤)، والتراث الأبيقورى. فطلب المجد قد يزعج بالفعل «الرضا والقناعة» أو «راحة» العقل، ولكن المجد من حيث إنه احترام «الناس» أو العوام بالنسبة «لظاهر أعمالنا»، فإنه يتُعقب أيضًا من أجل الأمان، والراحة بالتالى. إن المجد الحقيقى هو معرفة «العقول القوية والنبيلة» الأخرى؛ لأن أريحية ما هو ليس مرئيا فى الخارج هو العلم الأخلاقى الكامل، أو «الحكمة». «ومن أسباب تقدير المرء أن نرى أن الآخرين يقدرونه»(٣٥). وبالتالى فإن تقدير الذات الأولى، أو

الكرم يعظمه التقدير أو المجد الذى يُمنح للأريحية، وتصبح الأريحية مفهومة هكذا: البديل للعدالة.

يبدأ «إصلاح» ديكارت بتحويل الفلسفة إلى موضوع السيطرة على الطبيعة بتحويل الفضيلة إلى علم الانفعالات، وبتحويل الفضيلة النظرية والعملية التامة إلى انفعال السخاء الوحيد الفاضل. ولما كانت السيطرة على الطبيعة هى وسيلة لغاية عملية بالنسبة لكل الناس، فلابد أن ترتبط الفلسفة بالمجتمع برابطة جديدة. والعلاقة تتركب من تهديد للأسس التقليدية للمجتمع، ووعد بالأريحية عن طريق ثمار السيطرة على الطبيعة. ومع ذلك فإن هذه المخاطرة يتم علاجها عن طريق الواقعة التى تذهب إلى أن «الشك العام» الذى يحتاج إلى المنهج أبعد ما يكون عن الشك فى وجهة النظر التى تقول إن الخير هو المفيد الذى يقوم، فى الواقع، على وجهة النظر هذه، والمفيد أو النافع تحتاج إليه كل المجتمعات باستمرار. ولذلك يمكن أن ترحب كل المجتمعات بمشروع ديكارت سوى تلك التى تقوم على الفضيلة التقليدية، أو التقوى، أو أنه محايد نسبيا للاختلافات بين أنواع الحكم. ويقدم تدعيم مشروع العلم عن طريق نظم الحكم الأكثر ليبرالية والأكثر طغيانية أيضًا فى العصور الحديثة دليلاً على هذا الحياد. ولهذا السبب لم يبين ديكارت وجهة نظر عن نظام الحكم الأفضل. إن تقارب أهداف الفلسفة والمجتمع لا تحطمه الواقعة التى تذهب إلى أن المفيد أو النافع الذى تسعى إليه العقول الكريمة لا يطابق المفيد أو النافع الذى يسعى إليه المجتمع. لأن الحكمة الأخيرة للانفعالات، وجائزة المجد التى يسعى إليها الشخص السخى أو الكريم تتطلب الوسيلة نفسها أعنى تقدم العلم الذى يكون مطلوبًا لتحقيق الثمار المفيدة التى يسعى إليها المجتمع. إن المقدمة الأساسية لانسجام الفلسفة والمجتمع هى أن كل الناس تحكمهم الانفعالات.

ولا يمكن أن تتحقق الوسيلة المشتركة، أى تقدم العلم دون تحول معين، أو «تشريع» جديد للمؤسسات الاجتماعية. ولن يتقدم العلم إلا إذا تم الإقرار بالتبادل الحر «للتجارب»، أو التواصل الحر داخل حدود المجتمع، ولكن بين المجتمعات

أيضًا؛ أى أنه لن يحقق وعده إلا إذا طور المجتمع العلم أيضًا عن طريق منح العلماء الأمن والأمان والدخل، والرعاية. ولا يمكن أن يكون هذا التبادل الحر مقتصرًا على تبادل المعرفة لأن المجتمعات، أو بصورة أكثر دقة، السلطات السياسية ليست حكامًا أكفاء على المعرفة. ولذلك يجب ألا يسمح المجتمع بأن يكون الأكفاء أو العلماء حكامًا فقط، بل لابد أن يسمح بكل تواصل للمذاهب. ولذلك يتخلى المجتمع بالضرورة عن ضبط آرائه؛ أعنى عن «أسسه»؛ لأن الآراء السائدة للمجتمع تتأثر بالضرورة بالتواصل الحر للمذاهب. وفضلًا عن ذلك، فإن المجتمع يتأثر بعمق «بالعدد اللامتناهى من الفنون»، أو تكنولوجيا العلم. إن المجتمع لا يمكن أن يمتلك معرفة بالعلم، بل يمتلك فقط إيمانًا بأريحية العلم. ولكن لأن المجتمع لا يمتلك أصلاً معرفة بأريحية العلم، ولا بمتطلباته الاجتماعية، فإنه من الضرورى بالنسبة لديكارت، متبعًا بيكون، أن «ينور» المجتمع فيما يخص كليهما.

وقد يقال إن «التنوير» له ثلاثة معان. فهو نوع حديث العهد من فعل سياسى تعهد به مؤسسو الفلسفة الحديثة، واستمر عن طريق معظم أتباعهم الذين زيفوا الرابطة بين الفلسفة أو العلم، والمجتمع فى المبحث العام «للسيطرة على الطبيعة». وقد يقال أيضًا إن البلاغة قد أُستخدمت فى تزييف الرابطة، والعلاقة التى أسستها. ولما كان الشرط الأمثل لتقدم العلم يتطلب تعاون علماء من بلدان مختلفة، وحرية التواصل بينهم، كما أنه يتطلب نشر معرفة شروط تقدم العلم، فإن التنوير يستلزم «مجتمعات مفتوحة» ترتبط بعضها ببعض فى المبحث العام «للسيطرة على الطبيعة». إنه يقابل بالضرورة أى مجتمعات، أو عناصر فى المجتمع تبحث عن التثقيف المستقل ذاتيا، والمحافظة على أخلاقها الخاصة وطريقتها فى الحياة. وهكذا فإن التنوير هو سياسة كلية ذات أهمية شاملة، وأول الأصل الفلسفى.

ولما كان التنوير الخاص بالبلاغة مركبًا من وعد ووعيد، فإنه مفرق للمجتمع فى بدايته وبعد انتصاره. ويبين ديكارت وعده لثلاثة أنواع من الناس. ففى كتابه «**مقال عن المنهج**» بصفة خاصة يلجأ إلى الأشخاص ذوى «الحس الجيد»، أو

«الجمهور»، أى المجال المتوسط العريض من البشرية الذى يعتقد أنه مزود «بحس جيد» بصورة كافية، يجعله ديكارت مساويًا للعقل بصورة مؤقتة، أو خادعة. والحقيقة التى تكون أساسًا لهذا التملق هو أن الأشخاص ذوى الحس الجيد يحكمون جيدًا على «المسائل التى تهمهم بصفة خاصة»، وعندما ينظرون إلى أخطاء الحكم، فإنهم «ينكلون بها فى الحال فيما بعد»(٣٦). إن عقلانيتهم مغروسة فى مصلحتهم الذاتية، أو المحافظة على الذات هنا والآن، وليس ما سيعاقبهم فى عالم آخر. إن بلاغة ديكارت تعلن لهم أنهم هم المستفيدون من المشروع الذى ينتج «ثمار الأرض بدون ألم»، ومن الشروط الاجتماعية لتقدم المشروع. إنهم الحلفاء الطبيعيون لمجموعة ثانية، أعنى العقول الكريمة، أو العلماء الذين يقيمون على أسسه، **والفلاسفة** الذين ينشرون إصلاحه. وقد يميز المرء كمجموعة ثالثة الحكام السياسيين المناسبين الذين يرحبون بالضرورة بمناصرة ديكارت ودفاعه عن المعرفة التى تفيد المجتمع، بالإضافة إلى معارضته للطموحات السياسية «للمصلحين» الذين اعتقدوا أن الله منحهم «نعمة كافية، وحميّة لأن يكونوا أنبياء»(٣٧).

يدعو ديكارت هذه المجموعات لكى ترتبط فى معارضة عامة ومشتركة لأولئك الخصوم الذين استمدوا معتقداتهم من «الكتب القديمة، ومن تواريخهم، وأساطيرهم»، ويضع مع «المصلحين» و«الأنبياء» أولئك الذين ـ لأنهم يعتقدون أنهم «تُقاة» وأصدقاء عظام لله، مع أنهم ليسوا بالفعل «سوى متعصبين ويؤمنون بالخرافات» - ارتكبوا الجرائم الجسيمة التى يمكن أن يرتكبها الناس، مثل خيانة المدن، وقتل الأمراء، وإبادة شعوب بأكملها، لأنهم فقط لم يتبعوا آراءهم». ويأتى التدعيم العام لهؤلاء القادة المتحمسين من «العقول الضعيفة»، وهو مصطلح استخدمه ديكارت بصورة متكررة لكى يشير إلى أولئك الذين يميلون إلى «الخرافة»، والذين تضطرب «ضمائرهم» عن طريق «التوبة والندم»(٣٨)،أى النوع الإنسانى الأكثر معارضة «للعقول القوية والنبيلة». بيد أن لهؤلاء علاجًا متاحًا، وهو علم الانفعالات، فحتى العقول الضعيفة تستطيع أن تكسب سلطة مطلقة

بصورة كبيرة على انفعالات، إذا استخدم المرء تعليمًا كافيًا لكى يدربهم، ويوجه سلوكهم»(٣٩). ويوجد وراء المتحمسين سلطة «المدرسة»، أو سلطة «المذهب الإسكولائى»: «لقد أعطى الرهبان الفرصة لكل الملل، وصنوف الهرطقة عن طريق لاهوتهم؛ أعنى عن طريق مذهبهم الإسكولائى الذى يجب إبادته»(٤٠). وبسبب تحالف الصديق هذا ضد الخصم، استطاع «دى ألمبير» أن «ينظر إلى (ديكارت) على أنه زعيم المتآمرين الأول الذى كانت لديه الشجاعة لأن ينصِّب نفسه ضد سلطة مستبدة وتعسفية».

ومع ذلك لابد أن تزيل بلاغة التنوير عند ديكارت أعداء أساسيين لكى يكفل النجاح المستمر لمشروعه. فلم يفسد «معلموه»، أو كتب البلاد المسيحية اللاتينية فحسب العقل الطبيعى، وإنما فعلت «الكتب اليونانية واللاتينية» ذلك أيضًا(٤١). لقد أوضح أن منافسيه الذين هم فى مستوى محاولاته أو أولئك «الذين لدينا كتاباتهم» الذين بحثوا عن «العلل الأولى، والمبادئ الحقيقية» هم أفلاطون وأرسطو فقط. وهكذا فإن أولئك الذين تعارض «أهواؤهم» مشروعه بصورة كبيرة هم أولئك الذين «درسوا الفلسفة القديمة بصورة كبيرة». إن لبلاغته بالتالى وظيفة معارضة تراث التعليم الإنسانى كله، وقد تطلب منه ذلك أن يعارض التراث ببساطة. ولما كانت وجهة النظر التى تذهب إلى أن الخير هو القديم، أو أن ما هو تقليدى لا يمكن أن يُستأصل تمامًا على الإطلاق، فإن لبلاغة التنوير وظيفة اجتماعية مُفرِقة أو مُشتتة بصورة دائمة. لقد نجح ديكارت فى أن يحول الشك فى هوية الخير والقديم عن طريق الفلسفة الكلاسيكية ضد الكلاسيكيين عن طريق توحيدهما بوصفهما القديم أو التراث. لقد بدا له التراث الكلاسيكى، كما بدا لستيفن Stevin وجروتيوس، على أنه فساد لحكمة الشباب الذهبى فى العالم فى عصر الحكماء فيما قبل سقراط (٤٢). ولأن ديكارت عرف أن اعتقادًا أقل من الاعتقاد الدقيق من الناحية الفلسفية فيما يخص الكل مطلوب من حيث إنه أساس للمجتمع، فقد حاول أن يجد بديلاً للتراث يحتضن مشروع العلم. وأسس عن طريق «أسطورة

للعالم» علمية، أو عن طريق ما يدل على أنه تفسير علمى لأصل السموات، والأرض، ولأصل الكون المرئى وكل ظواهره، نقول إنه أسس عن طريق ذلك الاعتقاد الذى يذهب إلى أن العلم هو سيد الكل؛ وأسس هو وبيكون عن طريق وعد تقدم العلم نحو فوائد لا نهاية لها «فكرة التقدم»، أو الاعتقاد الذى يذهب إلى أن الخير هو المستقبل الذى لا تدين أريحيته بشىء للتراث، وللطبيعة، أو لله.

لم يكن ديكارت، ولكن بيكون أول من اقترح «مشروعًا» يعد بأريحية إلى أقصى حد للمجتمع عن طريق منهج كلى، وافتتح بالتالى سياسة التنوير. وقد يقال إن ديكارت، متبعًا بيكون، قبل مزج ماكيافللى السابق للمجد الأسمى، أو السيطرة، بالأريحية الأسمى عن طريق تعليم سياسى مخصص للسيطرة على الصدفة، أو الطبيعة فى الشئون البشرية ولكنه عدل هذا المزج. إنها «واقعية» ماكيافللى هى التى علمتنا، فى البداية، أن العقل لا يبحث بطبيعته عن الحقيقة الخالصة، وإنما يخدم الانفعالات، أو أن «القوة الطبيعية لحكم الإنسان» لا تكفى على حد تعبير بيكون، ولابد أن «يُزود» العقل بالتالى بفن المنهج، أو لابد أن يوجه العقل عن طريق «العمل»، أو فن المنهج كما قال ديكارت. لقد تطلب نقد ماكيافللى الأولى لصنوف تلوث العقل الطبيعى وعدم نقائه أنه لابد أن تُعالج الطبيعة، أو بالأحرى لابد أن تتم السيطرة عليها عن طريق الفن، أو عن طريق بناء منهج. وبينما اعتقد ماكيافللى أن فهم الإنسان لابد أن يهبط لكى يشمل فهم الحيوان، وحتى يصعد إلى السيطرة على الطبيعة البشرية، فإن بيكون اعتقد أن السيطرة الأولى على الفهم البشرى نفسه لابد أن يتم الحصول عليه عن طريق الهبوط لكى يتعلم من الفنون الميكانيكية، حتى إن الصعود إلى السيطرة على الطبيعة كلها «يتم كما لو كان عن طريق آلة». وهكذا حاول بيكون، على أساس «واقعية» ماكيافللى، أن يجاوز ماكيافللى كما يتضح بصفة خاصة فى كتابه «**الأورجانون الجديد**» (الكتاب الأول، قسم ١٢٩). لأن «محاولة تأسيس قوة وهيمنة الجنس البشرى نفسه على الكون ومدها» عن طريق منهج كلى أكثر أريحية من تعليم الأساليب والنظم السياسية». إن «فوائد

الاكتشافات قد تمتد إلى الجنس البشرى كله، أما الفوائد المدنية فإنها لا تمتد إلا إلى أماكن معينة؛ وهذه لا تستمر إلا إلى عصور قليلة، أما الأولى فإنها تستمر خلال كل العصور»، وتبدأ «الإصلاحات المدنية» عادة بالقوة، لكن الاكتشافات تمنح فوائد دون أن تسبب معاناة لأحد.

وهذه الحجة هى برمتها جزء أساسى من مشروع ديكارت. ويظهر تاريخ مشروع ديكارت بصفة خاصة فى الأقوال المتشابهة بصورة مدهشة عن النظرية التى تحض «إصلاح» المجموعات السياسية عن طريق فرد معين فى كتاب «**الأمير**» (الفصل السادس)، وكتاب «**الأورجانون الجديد**» (الكتاب الأول، قسم ١٢٩)، وكتاب «**مقال**..» (الجزء الثانى). ويرى ديكارت أن بيكون لم ير بوضوح كاف أن المنهج الجديد لابد أن يكون رياضيًا لكى يكون يقينيا، أو «نسقيا» أو أنه يتطلب علم رياضيات جديد، وفيزياء رياضية، وتحديداً مناظراً للنفس. وأصبح ديكارت «مؤسس الفلسفة الحديثة» عن طريق هذه الاصلاحات أو التعديلات المهمة(٤٣).

هوامش

1. J. D'Alembert, Discours préliminaire de l'Encyclopédie, ed. L. Ducros (Paris, 1930), 104.
2. R. Descartes, Oeuvres, ed. C. Adam and P. Tannery (Paris, 1910), V, 159. References are to this edition if the original text is not available in the Pléiade edition, Oeuvres et Lettres, ed. A. Bridoux (Paris, 1952).
3. A.- T. XI, 320; Pléiade 1245; A. T. IV. 67.
4. Pléiade 566.
5. Ibid., 127-128, 130.
6. Ibid., 885.
7. Ibid., 130.
8. Ibid., 130.
9. Ibid., 695.
10. Ibid., 168-69.
11. Ibid., 132.
12. Ibid., 133 - 134.
13. Ibid., 768-769.
14. Ibid., 134-135.
15. Ibid., 141.
16. A.-T. V, 178.
17. Pléiade 568.
18. Ibid., 135.
19. Ibid., 168.
20. Ibid., 168-69.
21. Ibid., 168.
22. Ibid., 154.
23. Ibid., 171.
24. Ibid., 295, 579-580; A.-T. VII, 9.
25. G. W. Leibniz, Philosophischer Briefwechsel, I, 506.

26. Pléade 768-769, 696-697, 698, 715; A.-T. XI, 326.

27. Philosophical Writings of Henry More, ed. F. I. Mackinnon (Oxford, Oxford University Press, 1925), 183-96. Descartes, "the prince of the nullibists," "befooling" his readers with his "jocular subtilty", contended that "incorporeal spirits" exist, "but would be found to do it only by way of an oblique and close derision of their existence, saying indeed they exist, but then hiddenly and cunningly denying it, by affirming they are no where" or "null ibi".

28. Pléiade 768.

29. Ibid., 779.

30. Aristotle Nic. Eth. 1124a.

31. Pléiade 774.

32. Ibid., 165.

33. Ibid., 795.

34. Ibid., 1199, 131, 792..

35. Ibid., 791,

36. Ibid., 131, 133.

37. Ibid., 168.

38. Ibid., 1244, 141-142.

39. Ibid., 722.

40. A.-T. V, 176.

41. Pléiade 179, 562, 564, 879, 884.

42. Ibid., 560, 562, 564; A.-T. 373-376.

43. For these steps, see especially J. Klein, Greek Mathematical Thought and the Origin of Algebra (Cambridge & London, 1968), 197-211.

قراءات

A. Descartes, René. Discourse on Method. Trans. L. J. Lafleur. New York: Liberal Arts Press, 1951.

B. Descartes, René. Meditations. Trans. with introduction by L. J. Lafleur. New York: Liberal Arts Press, 1951.

جــــون ملتـــــون
(١٦٠٨ - ١٦٧٤)

عندما كان «جـون ميلتون» John Milton طالبًا فى جـامعة «كمـبردج»، ألقى سـبع خطب باللغـة اللاتينيـة لا تعكس ـ كـما قـد يتـوقع المرء بالنظر إلى أسلوبهـا ولغتها ـ مـدى قراءته لمؤلفى العهد القديم الكلاسيكى فـحسب، وإنما تعكس أيضًا القدر الملحـوظ الذى قبل به عن وعى، حـتى بوصفـه تلميذًا، تعكس سلـطتهم من حـيث إنهم أسـاتذة. ثم عندمـا تجـرأ بأن يـخالـف القـانون الذى يخص تراخـيص المطبوعـات، وأن ينصح البرلمان، بالفعل نفسـه، بضرورة إلغائه، فإنه أعطـى حديثه، الذى أصبح عمله النثرى الأكثر شهرة، عنوانًا هو «**أريوباجتيا**» Areopagitica(*)، وهكذا ذكر مخاطبـيه بالنموذج الكلاسيكى **لإيزوقراط** Isocrates، والمحكمة العليا فى أثينا. لقد حاول أن يصلح التعليم الإنجليزى بأن يجعله يقتدى «بالمدارس القديمة والشهيـرة لفيثاغـورس»، وأفلاطون، وإيزوقراط، وأرسطو وآخرين أمـثالهـم». وقد عرض على مدى عشرين سنة تقريبا تعليمًا سياسيا ودافع عنه، هذا التعليم السياسى استمده عن وعى من نظريات اليونان القديمة، وروما، ودساتيرهم.

كمـا أنه أصر مع ذلك على أن هذه ليست مـثالا على تقديم شىء غـريب تمامًا إلى التراث الإنجليزى، ولـلثورة لكى يقوم ببداية جديدة عن طريـق تأسيس حكومة على مبادئ جديدة تمامًـا، لقد برهن بالفعل فى عمله السياسى الأكـثر شمولاً، وهو «**الطريق الممـهد السـهل لإقامـة جمـهورية حـرة**» على أنه ليـست هناك حاجـة إلى «إدخال نماذج دخـيلة» على الإطلاق؛ لأن هناك نموذجًا يكفى لأن يوجـد فى ماضى

(*) Areopgitica القـضـايـا التى كـانت تقـدم إلى المحـكمـة العليـا فـى أثينا وهى Areopagus والأريوباجوس هو اسم الجـبل الذي كانت تعقد عليه جلسات هذه المحكمة. لقد اقتـبس «جون ملتون» هذا العنوان من رسالة وجهـها الخطيب الأثينى إيزوقراط (٤٣٦ ـ ٣٣٨) إلى هذه المحكمة، وكان صاحب مدرسة للبيان «المراجع».

التاريخ الإنجليزى. وكما كتب فى كتيب ضد الحكومة الأسقفية يقول «ليست هناك حكومة مدنية معروفة لا فى إسبرطة ولا فى روما، على الرغم من أن الحكيم «بوليبيوس» Polybius (*)، أثنى عليها كثيراً، وكانت أكثر انسجاما واتزانًا على حد سواء كما لو كانت بيد العدالة وميزانها، أكثر مما هى (أو كانت) فى دولة إنجلترا، فعندما كانت فى ظل ملك حر، وغير مدرب كانت بيد الأشخاص الأكثر نبلاً، وجدارة، وفطنة برضاء وقبول كامل من جانب الشعب وانتخابه، التحديد الأسمى والنهائى للشئون العليا»(١).

تكمن فضيلة هذه الدولة الحرة من ناحية فى الواقعة التى تذهب إلى أنها تمتلك دستوراً مختلطًا؛ فهى ليست ملكية، أو أرستقراطية، أو ديمقراطية، وإنما هى مزيج يعترف بدعوى كل من هذه الدساتير، أى التوازن «بين هذا الانسجام والتقديس». إن الدول الجيدة والأقل فوضوية «تهدف إلى مزيج معين، ومزاج، أى المشاركة فى الفضائل المتعددة لكل دولة أخرى...»(٢). وعلى الرغم من أنه أوشك أن يكون عدواً صريحًا للملكية، إذ إنه قبل فى مرحلة مبكرة آراء جمهورية تمامًا، وبالتالى كان أكثر قربًا فى هذه الناحية إلى روح النماذج الكلاسيكية أكثر من التراث الإنجليزى، فإن تعلقه بفكرة الدستور المختلط ظلت ثابتة طوال عمله السياسى. فالسياسة المستمدة بوعى من اليونان القدماء، والرومان، وهى سياسة دستورية، وهى السبب فى الحكومة الدستورية؛ وعلة اختيار الله لإنجلترا لكى تتطور فى عالم القرن السابع عشر، لن تجد لها صديقًا أعظم من «جون ميلتون». وحتى فى اللحظة الأخيرة قبل عودة الملكية، ومعها وظيفة الأسقف، عندما ظهر أن «العلّة القديمة الجيدة» أمر محتوم، كان ميلتون هو الذى أصرَّ على أن الطريق إلى الدولة الحرة واضح وسهل: «... وإذا نظر الناس، عندما ينحون جانبًا أحكامهم المبتسرة، وتسرعهم بجدية وبهدوء إلى خيرهم الخاص، الدينى والمدنى، وإلى حريتهم

(*) بوليبيوس (٢٠٠ ـ ١١٨ ق. م) مؤرخ يونانى، أخذ إلى روما سجينا سياسيا عام ١٦٨ كان شاهداً على تدمير قرطاجة عام ١٤٦ وهزيمة كورنثة على يد الرومان عام ١٤٦ «المراجع».

الخاصة، والوسيلة الوحيدة من ذلك... وينتخبون.. ولا يعكف الأشخاص على شخص واحد (أعنى الملك)، أو مجلس الأعيان، فإن العمل يتم، ويُرسى على الأقل، الأساس لدولة حرة بصورة راسخة، كما يُشيد جزء جيد من البناء الأساسى[٣]. والمهمة هنا هى فهم شكل هذه الدولة الحرة وغرضها.

وحتى على الرغم من أن ميلتون لم يُنشئ نظرية الدستور المختلط، فإننا لا نجد اسمًا مرتبطًا بهذه النظرية، أو بصورة أكثر دقة فى هذه الحالة، الدولة المختلطة، ارتباطًا وثيقًا أكثر من نظرية المؤرخ اليونانى «بوليبيوس». ففى وصفه الشهير للدستور الرومانى، وهو وصف سبقه تعليق مبهم إلى حد ما عليه، يبدو أنه يربط فكرة الدستور المختلط عند أفلاطون، وأرسطو بفكرة جديدة، وهى فكرة تقسيم السلطة. وبينما كان مزيج أرسطو مزيجًا من الأوليجاركية، والديمقراطية تحقق عن طريق إعطاء السلطة السياسية للطبقة المتوسطة، الأكثر اعتدالاً فى محاولة لتحقيق الاعتدال، فإن المزيج الرومانى عند «بوليبوس» يتضمن فيما يبدو عناصر من الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية، يمارس كل منها جزءًا من سلطة الدولة، ويرتبط كل منها بمؤسسة معينة؛ فالملكية ترتبط بالقنصلية، وترتبط الأرستقراطية بمجلس الشيوخ، وترتبط الديمقراطية بمجالس أو جمعيات شعبية، ولكن بصورة غامضة. وبدون أن نتدخل فى مسألة قصد «بوليبوس»، يجب علينا أن نحاول أن نفهم ما الذى يعنيه ميلتون نفسه باللفظ. فهل هو يعنى به، مثل أرسطو فى الكتاب الخامس من مؤلفه «**السياسة**»، نظام حكم يمزج الديمقراطية والأوليجاركية لكى يتجنب عيوب كل منهما، ويربط ميزة كل منهما، ويمتلك مع ذلك مجموعة من المواطنين يكونون فى النهاية هم أصحاب السيادة من كل جهة، أو هل هو يعنى به نظام حكم يُقسم فيه المجموع الكلى للسلطة السياسية إلى عنصر ملكى، وأرستقراطى، وديمقراطى؟

لم يكن «ميلتون» مجرد ملاحظ لأحداث عصره السياسية الهائلة؛ فقد كان مساندًا نشطًا لقضية البرلمان ضد شارل الأول، ومساندًا فيما بعد لكرومويل. قدم

كثيرًا من كتاباته السياسية فى كتيبات كتبها على عجل، ومن أجل أغراض عملية مباشرة، سواء لكى يدافع عن نفسه وعن الشعب الإنجليزى، أو لكى يقوم بمجهود لا نهائى لكى يمنع عودة الملكية. وليس مدهشًا فى هذه الظروف أن تتغير آراؤه عن بعض المسائل فى ظل تلاطم أحداث الحرب الأهلية وعواقبها. ومن هذه المسائل رأيه فى الملكية، ورأيه فى شخصية عامة الشعب (الدهماء).

لم يكن «ميلتون» ديمقراطيا فى أى وقت، لكن يبدو أن له رأيا فى القدرة السياسية لعامة الشعب فى البداية، أرقى وأسمى مما أصبح لديه فيما بعد. ففى عام ١٦٤٤ هاجم فى مؤلفه «**أيروباجتيكا** » ترخيص المطبوعات؛ لأنها من بين أسباب أخرى، توبيخ لعامة الشعب، مفترضًا بصورة غير معقولة أنهم فى «حالة مرضية وضعيفة من الإيمان، والفطنة حتى إنهم لا يكتبون شيئًا إلا عن طريق صفارة ممن يعطى الترخيص». غير أنه فى مؤلفه «**دفاع ثان عن شعب إنجلترا**»، وهو تبرير للأمة لخلع شارل الأول، ثم إعدامه، وإنقاذ «الدولة من الهيمنة الخطيرة» يميز بين أولئك الأشخاص الشجعان، وأصحاب النخوة، ورابطى الجأش الذين لديهم القدرة على أعمال عظيمة، والإخلاص لقضية عظيمة، وبين الجمهور الساذج(٤). وفى موضع مبكر فى عمله السياسى لام أحد المعارضين لاستخدامه للفظ «الغوغاء المتمردين» غير أنه استخدم فيما بعد لفظ «الغوغاء»، وكان يعنى به عندئذ عامة الشعب الذين كما يقول يتصفون بالكآبة، ويجهلون فن الحكم، وهم مترددون، وسريعوالتهيج والانفعال ويقبلون الإثارة. ويقول فى كتابه «**دفاع عن الشعب الإنجليزى**»، إن قلة من الناس فقط يرغبون فى الحرية، وقلة فقط يستطيعون استخدامها: «أما القطاع الأعظم من العالم فيفضلون السادة العادلين، سادة ولكنهم عادلون»(٥). ومع ذلك، فإنه يطلب من كروموبل فى كتابه «**دفاع ثان عن شعب إنجلترا**» أن يكفل أو يضمن القول «إن كل المواطنين على حد سواء لابد أن يكون لهم حق متساو فى أن يكونوا أحرارًا»(٦). وعلى ضوء هذه الأقوال المتناقضة، ربما يوجد الموجه الأكثر تأكيدًا لتقديره لطابع عامة الشعب فى المكانة التى يعطيها لهم

فى الدستور. تحدث فى عام ١٦٤١ عن سلطة سياسية لا تُمارس إلا «بموافقة الشعب وانتخابه»، ولكنه حتى عام ١٦٦٠ لم يتحدث فى كتابه «**الطريق الممهد والسهل**...» بالتفصيل عن الطريقة التى تُعطى بها هذه الموافقة، وأصبح واضحًا تمامًا هنا فى سياق وصف انتخاب أعضاء المجلس العام أو السلطة التشريعية أن دور الشعب يصل إلى الحد الأدنى. إذ إنه يمارس سلطة ما فى دولة متزنة جدًا، بيد أنه لا أحد يستطيع أن يصف الدولة بأنها ديمقراطية. ومع ذلك فإن سببًا من أسباب رفض عصره لأن يقر بملك فى دولته المختلطة هو تعلقه بمبدأ السيادة الشعبية.

ولم يكن «ميلتون» جمهوريا باستمرار. فبينما رأي فى كتابه «**عن الإصلاح الدينى**» الذى كتبه عام ١٦٤١ أنه من الضرورى لتطوير إصلاح دينى أن تتم البرهنة على أن الأسقفية الكنسية ليست هى الصورة الوحيدة لحكومة كنسية تلائم الملكية، فإنه قد قال منذ ثمان سنوات مضت أن الملك قد يُخلع عندما يتصرف بصورة غير قانونية، وحتى عندما لا يتصرف بصورة قانونية؛ لأنه «يستمد سلطته من الشعب». إن الناس يختارون الملوك أولاً، وقد يرفضونهم بعد ذلك لأن الأشخاص الذي يولدون أحرارًا «لديهم الحق...فى أن يُحكموا بالطريقة التى تبدو لهم أفضل»(٧). (لكن هل يحكم ملك أو حتى مستبد أمما أخرى بصورة مشروعة، وبصفة خاصة أمة من فوضويين، أو «جمهور من الغوغاء؟» هذا أمر مفترض فى كتابيه «**الدفاع الأول**»، و«**الطريق الممهد والسهل**..». إن الملوك لا يستمدون حقوقهم من الله، بل من الشعب «حتى إننا نرى أن حق الملك، والحق العادل للحكم أو للخلع بالإشارة إلى الله يوجدان فى الكتاب المقدس بوصفهما شيئًا واحدًا؛ إذ لا نراهما إلا فى الشعب، وهما يعتمدان على العدالة وعدم الاستحقاق فقط»(٨).. إن السيادة الشعبية مستمدة من الله، كما يقول فى كتابه «**الفردوس المفقود**»، الكتاب الثانى عشر:

..... لكن سلطة الإنسان على الناس

... فهو لم يجعل أحدًا إلها..

فقد احتفظ بهذا اللقب لنفسه

وترك للبشر أن يتحرروا من البشر.

ربما بدأ «ميلتون» بتدعيم الملكية، لكنه سرعان ما أصبح جمهوريا، وجمهوريا متعطشًا.

ومع ذلك فإن السيادة الشعبية تلائم تمامًا قبول الملكية حتى قبول الملكية الوراثية؛ لأن الشعب قد يوكل السلطة الحكومية لأسرة حاكمة، بينما يبقى لسلطة صاحب السيادة الإطاحة بها. ولكن ميلتون وجد، فى عام ١٥٦١؛ العام الذى نشر فيه مؤلفه «**الدفاع الأول**» فى الأحداث المعاصرة أسبابًا عملية كافية لرفض الملكية، حتى بمعناها المحدود الخاص بالملكية الدستورية. وتؤكد تجربته بوصفه رجلًا إنجليزيًا أثناء الحقبة السابقة الحجة التى تقول إنه عرف من كتابات أفلاطون وأرسطو أن الملكية تميل إلى أن تنحط إلى الطغيان.. فالملكية هى بالفعل كما يرى ميلتون، من بين كل أشكال الحكومة أكثر احتمالًا أن تفعل ذلك. ولا شىء مما كتبه أصدقاء الملك يمكن أن يقنعه بالعدول عن هذا الرأى؛ لقد أصبح فى الحقيقة جمهوريًا بصورة متزايدة أثناء الرد على الكتيبات المتعددة التى تميل إلى الملكية. وأخيرًا لم يستطع أن يرى شيئًا حول الملك سوى ترف مفسد، وفسق، وأسلوب من الحياة يجعل الناس أذلاء، ويفسد «رئيس الأعيان»، وينمى نبلاً ذليلاً وخانعًا لا يتوق إلى الخدمة العامة، وإنما إلى الخدمة بوصفه «قهرمان القصر، أو حاجبًا فى محكمة، أو أمين القصر، أو سائسًا للخيل، أو خادمًا فى كنيسة..» إن الملكية باختصار تحط من قدر شخصية الإنسان. إنها شكل من أشكال الحكم لا يتناسب مع الأشخاص الأحرار، ونحن نتوقع أن يقول ذلك واحد من تلاميذ أرسطو. إن الحكم عن طريق ملك يغمر الجميع برعايته الأبوية يعنى معاملة الناس على أنهم «أشبه بأولاد قصر أكثر من رجال» ناضجين. «ياله من انعدام للرجولة... أن نعلق كل سعادتنا عليه، وكل أمننا وأماننا وخيرنا؛ لأنه إذا كان ينبغى أن لا نكون شيئًا آخر سوى كسالى، أو أطفال رضع، فإنه يجب ألا نعتمد على أحد سوى الله، ونصائحنا الخاصة، وفضيلتنا

الخاصة الفعالة، ونشاطنا»(٩). ولهذه الأسباب كان ميلتون جمهوريا. ولا يعنى هذا بالطبع أن ميلتون يرفض أن ينص على ممارسة السلطة التنفيذية؛ أى الدولة المختلطة التى تشترط قيام السلطة القضائية، ولو كان ذلك هو الملك فى عام ١٦٤١، فإنه سيكون مجلس الدولة فى عام ١٦٦٠ الذى اختارته السلطة التشريعية.

يتضح من ذلك أنه لا الشعب ككل، ولا الملك وحاشيته يمكن أن يمارسوا السلطة السياسية الحاسمة فى الدولة المختلطة؛ فهذا الدور يُحتفظ به «للأشخاص الأكثر نبلاً، وجدارة، وفطنة»، كما يقول فى كتابه «**عن الإصلاح الدينى**». كما يتضح كذلك أن هذه الكلمات لا تشير إلى أرستقراطية تحمل لقبا من ألقاب الشرف، وتحكم عن طريق مجلس الأعيان، لأنه لا وجود لمجلس أعيان فى الدولة الحرة، وكان ميلتون يزدرى الفكرة التى تذهب إلى أن اللقب يُضفى النبل على منْ يمتلكه. وكان ميلتون يعنى بالأشخاص الأكثر نبلاً، وجدارة، وفطنة، أولئك الأشخاص الذين يتميزون بحق فى سلوكهم،وعن طريق خدمتهم العامة. ونصح كروميل «بهؤلاء الأشخاص مكتملى الصفات والمواهب، والمواطنين المختارين» فيما يخص قدرته بوصفه مشرعًا أو مؤسسًا أول، بقوله «ربما تتعهدون بدون شك، بالعناية بحريتنا بصورة ملائمة...»(١٠).إنه يعنى أشخاصًا ليست الخدمة العامة بالنسبة لهم وسيلة لجمع السلطة، والمكانة، أو الثروة، بل هى واجب مقدس «وما عساها أن تكون الحكومة التى تكون أكثر قربًا من وصية المسيح هذه، سوى دولة حرة؛ حيث يكون فيها أولئك العظماء، خدمًا دائمين، وكادحين للجمهور على حسابهم ومسئولياتهم، يهملون شئونهم الخاصة، ومع ذلك لا يرتفعون فوق إخوانهم. إنهم يعيشون بحكمة فى عائلاتهم، يمشون فى الشوارع مثل الأشخاص الآخرين،ويمكن أن نتحدث إليهم بحرية، وألفة، وود، دون تكريم»(١١). وربما يوجد هؤلاء الأشخاص بين «النوع المتوسط»؛ لأن «البقية يلهيهم الترف والثروة من جهة، والحاجة والفقر من جهة أخرى عن تحقيق الامتياز، وعن دراسة القوانين والحكومة»(١٢). وهنا يتفق ميلتون مع أرسطو مرة أخرى.

واضح إذن لمن يوكل «ميلتون» السلطة السياسية الحاسمة فى الدولة الحرة، فهو لا يوكلها إلى «شخص واحد» أو إلى الشعب، وإنما إلى أرستقراطية حقيقية توجد بين أشخاص من الطبقة المتوسطة، ومن الضرورى الآن أن نرى كيف تأثر بهذا. إن الأشخاص الأكثر قدرة، ونبلاً يجب أن يحكموا بالرضا والموافقة، أو كما قال عام ١٦٤١ «برضا الشعب الكامل والانتخاب»، ويجب أن يمارسوا حكمهم أولاً عن طريق مجلس عام أو عن طريق سلطة تشريعية. «لأن أساس كل حكومة عادلة وحرة (لأن الناس كثيرًا ما ذاقوا الأمرِّين من أن يعهدوا كل شيء إلى شخص واحد) هو مجلس عام من الأشخاص أكثر قدرة، يختارهم الشعب لكى يستشيرهم فى الشئون العامة من وقت لآخر من أجل الصالح العام». وخلافًا للجمهورية الرومانية التى وصفها «بوليبوس»، لا تقوم هذه المجموعة المشرعة بتشريع القانون، وتزيد الدخل العام وتديره، وتعمل بوجه عام بوصفها مجموعة مشرعة فحسب، بل تنظم الجيش والملاحة أيضًا. وفضلاً عن ذلك، فإنها تختار، من بين أعضائها، ومن الخارج أيضًا، مجلسًا للدولة؛ أى مجموعة تقوم بالتنفيذ، أو مأمورية قضائية تنفذ «الشئون الخاصة بسرية كبيرة، وبسرعة كبيرة...» وأخيرًا هناك حكومة محلية منظمة فى كل مقاطعة فى البلد، وتمارس سلطات من نوع دولة تابعة، وبصفة خاصة السلطة الكاملة لاختيار القضاة، وإقامة العدالة(١٣). وهنا تكون إذن عناصر دولة بوليبوس المختلطة، إذ توجد ملكية، أو مأمورية قضائية تتجسد فى مجلس الدولة، وأرستقراطية تتمثل فى المجلس العام، أو السلطة التشريعية، وديمقراطية تتمثل فى العملية الانتخابية، وبصفة خاصة فى انتخاب الموظفين المحليين، أو بصورة أكثر وضوحًا، أعضاء المجلس العام. وهذه هى دساتير الدولة الحرة، أعنى دولة تتكون بهدف توازن مدهش من نوع ما.

لكن ما نوع التوازن؟ هل هو توازن السلطة التشريعية فى مقابل السلطة التنفيذية فى مقابل السلطة القضائية؛ أعنى تقسيم السلطة من أجل منع أى شخص، أو أى مجموعة من أن تصبح أكثر قوة؟ أو هل هو توازن الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية، أى أن سلطة كل منها تُمارس عن طريق إحدى المؤسسات

الدستورية؟ ليس هناك بالطبع ملك، بل هناك مأمورية قضائية؛ ليس هناك جمعية شعبية متميزة، بل الشعب (أو بعضه على الأقل) يقوم بالتصويت والانتخاب. بأى معنى تكون دولة متوازنة؟ إن الإجابة عن هذا السؤال تحتاج على الأقل إلى تحليل أكثر عمقًا للعوامل الدستورية المتضمنة.

إن الأشخاص الأكثر قدرة يحكمون برضا وموافقة الشعب، غير أن هذا الرضا لا يتم التعبير عنه إلا فى انتخاب المجلس العام، والموظفين المحليين. لقد رجح ميلتون إمكان توازن المجلس العام مع جمعية شعبية، أو مؤسسة شعبية أخرى، مثل المجالس المنتخبة فى إسبرطة، أو المنابر فى روما، بيد أنه رفضه على أساس أن «صنوف العلاج هذه إما أن تفيد الناس قليلًا، أو أن تؤدى بهم إلى ديمقراطية إباحية، ومطلقة العنان، كما باختصار يحطمون أنفسهم عن طريق سلطتهم الخاصة المفرطة»(١٤). وعلى أساس تجربة الجمهورية الرومانية التى كما يقول آلت إلى طغيان «سولا» Sulla؛ لأن الشعب الذى لم يوافق على أن يكون له منابره الخطابية فقط كانت له السيطرة على اختيار القنصل الأول، ثم القنصلين كليهما، ثم المراقبين، والقضاة. لقد رفض ميلتون الجمعيات الشعبية محبذًا الاقتراع الديمقراطى، أو اقتراعًا شبه ديمقراطى وحده. لقد أقنعه حكمه الناضج بعدم إمكان طبقة متوازنة في مقابل طبقة عن طريق مؤسسة متوازنة فى مقابل مؤسسة، وقد أدت محاولة فعل ذلك إما إلى دستور غير شعبى تمامًا، أو إلى ديمقراطية مطلقة العنان، ولم تؤد إلى دولة متوازنة.

لكن يبدو أن الاقتراع ليس ديمقراطيا، وحتى لو كان كذلك، فإنه يبدو أن العملية الانتخابية صُممت بحيث تقلل من تأثير العامة إلى الحد الأدنى. فأعضاء المجلس العام يتم اختيارهم عن طريق سلسلة من اللجان الانتخابية تعمل مع قائمة من المرشحين يزود بها فى البداية نوع من الجمعية الانتخابية. «وطريقة أخرى (لكى يحدث التوازن) هى جعل الانتخابات أكثر صلاحية وتصفيتها، أى أن لا يُعهد كل شىء إلى ضوضاء وصياح الجمهور الفظ، وإنما يُسمح فقط لأولئك الذين هم

مؤهلون منهم بصورة صحيحة بالترشيح مثلما يريد كثيرون؛ ويُسمح لآخرين من سلالة جيدة بعيداً عن هذا العدد بأن يختاروا عدداً أقل أكثر حكمة وفطنة، حتى بعد تصفية ثالثة، أو رابعة ذات اختيار أكثر دقة، يتم اختيار أولئك الذين يكونون العدد المناسب يستحقون، ويبدون هم الأكثر جدارة واستحقاقًا عن طريق معظم الأصوات»(١٥). ويبدو العنصر الديمقراطى فى الدستور ضعيفًا بصفة خاصة، وقلما يكفى فضلاً عن ذلك لموازنة سلطة الأرستقراطية فى المجلس العام، عندما نعطى الاعتبار المناسب للواقعة التى تذهب إلى أن هذا المجلس، أى المجموعة الرئيسية التى تحكم بمقتضى الدستور، يُختار على الدوام. وهو لا يقبل أن تكون هناك انتخابات بعد انتخاب العضو الأصلى، إلا فى حالة «موته أو إهماله وتخلفه عن الحضور». كما يفضل برلمانًا دائمًا ويذعن بنفور كبير لعدم شعبية هذا الترتيب وتعذر إجراؤه، ويقبل كبديل بوجود جمعية يتم انتخاب ثلث أعضائها سنويًا، لأن ضرورة اختيار برلمانات متتابعة يولد شغبًا، وجدة، وتغييراً - أعنى عدم استقرار - وبصفة خاصة لأن المشرعين الذين يتم انتخابهم حديثًا لا يطلعون على التغيير إلا لكى يكون لديهم شىء يفعلونه. ولأن المجلس العام هو «أساس الدولة كلها، وعمودها الفقرى»، فإن صنع تغيير غير ضرورى فيه هو تعريض البناء كله للخطر.

لقد كان ميلتون على وعى بأن هذا البناء سيُهاجم بسبب فشله المزعوم فى وضع حمايات حول مصالح الشعب، وبين أن الحماية الواحدة يجب أن تنتخب أشخاصًا موثوقًا بهم للمجلس، أشخاصًا يمارسون قاعدة عادلة، ويمكن أن يتم ذلك عن طريق ناخبين متعلمين جيداً (دون نظر إلى عدد الناس الذين يضمهم المجلس). وفى هذه النقطة، يمكن أن نرى اختلافًا مهمًا بين ميلتون، وأولئك الكتاب السياسيين الذين علموا أن الناس يستطيعون عن طريق هذه الاختراعات مثل الدولة المختلطة، ولكنهم يعنون بها تقسيمًا أو توازنًا للسلطة، أن يبنوا دولة لا يمكن تدميرها، لا يعتمد بقاؤها على وجود مواطنين ذوى سلوك جيد. إن دولة ميلتون

الحرة تزعم الخلود[١٦]، ولكن يتوقف امتيازها وطول بقـائها على وجود أشخاص ذوى سلوك جيد، إنها تعتمد بصورة مطلقة فى الحقيقة على حكم أشخاص فضلاء بحق. ولا يمكن أن يُتـرك تعليم هؤلاء الأشـخاص للصـدفة، وإنما يجب افـتراضـه بوصفه واجبًا عاما أساسيا: «لـكى نجعل الناس مناسبين بصورة كبيرة لكى يختاروا، ونجعل الذين تم اخـتيارهم مناسبين بصـورة كبيرة لكى يحكمـوا، لابد من إصلاح تعليـمنا الفاسـد والخاطئ، لابد من تعلـيم الناس إيمانًا لا يخلو من فضـيلة، وعـفة، وتواضع، ووقارة وقصد، وعدالة، أى تعليمهم عدم الإعجاب بالثروة (مبدأ المجتمع التـجارى)، أو المجـد (مـبدأ الملكيـة)... وأن يضع كل شـخص رفاهـيتـه الخاصـة، وسعـادته فى السلام الـعام، والحرية، والأمـن والأمان»[١٧].إن من تعلم مـؤسسـته الناس «إيمانًا لا يخـلو من فـضـيلة»، يصـبح مـشكلة، بسـبـب فكرته عن العـلاقـة الصحيحة بين الكنيسة والدولة، على الرغم من أن المشكلة الظاهرية سرعان ما تُحل كما سنرى عن طريق فهمه للتدريب الأخلاقى، والحـرية المسيحية. ويتضح بالتأكيد من كتاب «**عن التربية**» بصورته المجملة عن الإصـلاح التربوى، ومن كتاب «**دفاع ثان**»، حيث ينبه كرومويل بوصفه مشـرعًا لأن «يضع شرطًا أفضل للتربية، وأخلاق الشـبـاب»[١٨]. وهو أن شرط التـدريب الأخلاقى واجب عـام. ومن ثم لا يعتـمد امتياز الدولة الحرة، وبقـائها على اختراعات دستورية، مهما كـانت مخترعة بصورة صـحيـحـة، وإنما على سلوك الأشـخاص الـذين تتكون منهم الدولة. وهكذا، فـإن الحماية الحقيقية لمصالح الناس لا تكمن فى توازن دساتير، وإنما تكمن فى سلوكهم، وسلوك الأشخاص الذين يحكمون.

هناك تنازل واحد يقوم به ميلتون. حيث يقول: «لكن لكى نمنع كل انعدام ثقة، سـيكون للناس جـمعـيـاتهم العادية المتـعـددة.. فى المدن الرئيسـيـة لكل مـقاطعـة (وستكون هذه الجمعـيات فعالة) من أجل ضمان حريتـهم، بوصفها جمعيـة كثيرة العدد منهم، وكلهـا تتكون وتحتشد بغـرض المناوبة (أى بغرض الانتخابـات الأكثر تكرارًا)» ولهذه الجمعيات المحلية السلطة لأن «تعلن وتنشـر قبولها أو مخالفتها عن

طريق وكلاء أو مفوضين خلال زمن محدد يُرسل إلى المجلس العام..»(١٩). ولا يعنى هذا أن لكل مقاطعة حق الرفض والاعتراض على القرارات التى يأخذها المجلس العام، وإنما يعنى أنه يجب على أغلبية المقاطعات أن تقبل القرارات.

تلك هى دساتير الدولة المختلطة، أو الدولة الحرة، أعنى شكل الحكم الذى يقول به أحكم الرجال فى كل العصور على أنه الصورة الأكثر نبلاً، وعدلاً، «الأكثر قبولاً لكل حرية مناسبة، ومساواة متناسبة»، كما أنه شكل الحكم الذى «مدحه، بوضوح، أو بالأحرى أمر به مخلصنا نفسه..»(٢٠). إنه شكل الحكم الذى لا يُستمد فحسب من تعاليم الأشخاص الحكماء فى العهد القديم، واقتدى به نموذجًا موجودًا فى الماضى الإنجليزى، إنه شكل الحكم الذى أمر به المسيح، لكن السؤال يبقى قائمًا: ما نوع التوازن الذى تتوصل إليه؟ إذا كان هذا الترتيب يراد به التوصل إلى توازن بين السلطات المتعددة للحكومة: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية، فإنه سيكون سيئ التصور، فلحظة التأمل فى منهج اختيار السلطة التنفيذية يكفى لأن يشكف عن نقص التوازن الحقيقى، والحد الذى تكون به السلطة التشريعية السلطة الحاسمة. إنه يقول، إن ذلك ملائم تمامًا، لأنه على الرغم من أنه مهم عدم امتلاك السلطة التنفيذية التى يمارسها أشخاص فى السلطة المشرعة، فإن السلطة التشريعة سلطة أسمى(٢١). وبالتأكيد إذا ما أحدث ذلك توازنا بين الأرستقراطية والديمقراطية، فإنه لا يتم عن طريق حبس كل فئة فى قلعة المؤسسات، بل عن طريق الحقوق السياسية «حق الانتخاب». وهو من هذه الزاوية يشبه ما يقال عادة عن الدولة المختلطة عند بوليبوس أقل مما يشبه بوليتا أرسطو، أى حكم الطبقة المتوسطة التى تتشكل أساسًا عن طريق خاصية الأهلية المعتدلة لحق التصويب والاقتراع(٢٢). ويهدف هذا إلى إحداث اقتراع واسع يكفى لأن يحقق الشعبية، ويحدث بذلك، كما هو مأمول ثباتًا غير أنه مقيد بطريقة تقلل السلطة الكاملة للأعداد؛ لأنه لا شىء طبيعى على حد قول ميلتون أكثر من القول «الأقلية تخضع للأكثرية»، فالعدد لا يخضع للعدد، ولكن الفضيلة تخضع للفضيلة، والمجلس يخضع للمجلس»(٢٣).

ولا تجد الملكيـة مكانًا فى الحكم المختلط، ولابد أن يوجد التـقسيم الوحـيد للسلطة فى النظام شبه الفيـدرالى؛ لأن ميلتون عرف، مـثل أفلاطون وأرسطو من قبل أنه لا يمكن تقـسيـم السلطة بين فئـات «ولذلك يوضع التـوازن (ويجب أن يوضع) بدقـة لكى يحفظ ويحافظ على السلطة المناسبة فى الجـانبين معا ، سواء فى جانب مجلس الشيوخ أو في جـانب الشعب»»(٢٤) ، وهذا مسـتحيل. اعط الناس التـريبون (*) Tribunesوسوف ينتـهون إلى نظام القنصل(**) والمراقبين، والقـضاة أيضًا؛(***) فـإما كل هذا، أو لا شيء. إن الحكومـة الدسـتورية ليست توازن طبقـة فى مقـابل طبقة، بل هى خليط من أرستقراطية (أو أولـيجاركية)، وديمقراطية، يكون ممكنًا عن طريـق حكم «النـوع المتـوسـط». ويجب أن يوجـد من بين «الـنوع المتـوسط» «الأشخاص الأكثر فطنة»، أى الأشخاص الأكثر مهارة وفضيلة.

وبينما يكون واضحًا أن ميلتون يدين للكُتاب القـدماء الكلاسيكيين فيما يتعلق بنمـوذجـه الخاص بـالحكومة الـدسـتورية، فـإنه ليس واضـحًـا، على الإطلاق، أنه يشاركـهم تمامًا فى فهمـهم لغرض هذا الدسـتور. صحيح أن بوليـبوس أثنى على لكيورجيوس Lucurgus لأنه أدخل الاستقرار إلى إسبرطة، وبذلك أوقف «الدورة المنتظمـة للثورات الدسـتورية» ، وقد طلـب ميلتون مـن كروموبل فى البـداية، ثم طلب من الجنرال مونك (****) بعد موت كـروموبل، أن يقلد ليكورجيـوس. كما أنه صحـيح أيضا أنه اعـتقـد أن الدولة الحرة التى تؤسس بصـورة ملائمة تـبقى إلى الأبد، أعنى حتى يـقوم المسيح بتـأسيس دولته. لكن لم يـكن الاستقـرار سواء عند القدماء أو عند مـيلتون سوى شرط ضـرورى لأهداف الحياة السيـاسية، وليس هو

(*) التربيون Tribunes المدافعون عن حقوق الشعب فى روما «المراجع».

(*) Consul نظام القنصل المنتخب فى الجمهورية الرومانية «المراجع».

(*) برايتور Praetor القاضى المنتخب فى النظام الرومانى القديم «المراجع»

(*) جورج مونك G. Monk (١٦٠٨ ـ ١٦٧٠) جنرال فى الجيش الإنجليزى انضم إلى صفوف البرلمانيين فى الحرب الأهلية. وبعد وفاة كرومـويل أيد خليفته ثم عمل على إعادة النظام الملكى إلى البلاد «المراجع».

غرض الحياة السياسية، ولذلك يتفقون على أن المؤسسات تقام ليس من أجل الاستقرار فحسب وإنما من أجل هذا الغرض. ولأنهم يفترضون حلاً لمشكلة الخلافة، فإن الدستور الأكثر استقراراً قد يكون الحكم المطلق لشخص واحد يحكم سكانا فاسدين تمامًا. فعندما ننظر إلى غرض الحياة السياسية، فإنه يبدو أن ميلتون يفترق عن ثقاته الكلاسيكيين، ويبدو أن السبب الواضح لذلك هو مسيحيته.

لم تكن المسائل الدينية بوجه عام فحسب، بل مسائل المذهب بوجه خاص ذات أهمية حاسمة بالنسبة لميلتون، حتى إن مجهوداته لإصلاح دستور إنجلترا تكافئ مجهوداته لإصلاح الحياة الدينية فى إنجلترا، ومن الصعب أن نقول لأيهما أعطى الأسبقية. فالأساقفة تهديد عظيم للدستور المنظم جيدًا مثلهم مثل الملك، وتهديد مباشر أكبر من التهديد الذى يقوم به عامة الناس. وكما أن أسقف روما لم يتردد فى أن يتولى حكم هذه المدينة، ويجعل نفسه حاكمًا مؤقتًا لها، فكذلك خشى ميلتون أن يفرض الأساقفة الإنجليز حكمًا طغيانيا مؤقتًا على إنجلترا. إن الأساقفة والنظام القائم كله يُمحى ويُباد. ففى استطاعة الرجل المسيحى أن يفهم حقيقة الكتب المقدسة دون مساعدة الأسقف وليس ذلك فحسب، بل إن الأساقفة مع السلطة السياسية يحطمون الحرية المسيحية. « كم من الإنجليز والذين ولدوا أحراراً، والمسيحيون الفضلاء، الذين أجبروا على أن يتركوا وطنهم العزيز، وأصدقائهم، وأطفالهم، ولم يستطع شيء أن يأويهم من ضراوة الأساقفة سوى المحيط الشاسع، وصحارى أمريكا القاسية». إن الأسقفية «غدة دهنية» على جسم الدستور، ومراسيمها الاحتفالية، ومحاكمها الكنسية «دود» يمتص دخل البلد وثرواته(٢٥). لقد كتب ميلتون صفحات كثيرة خصصها لإصلاح هذه الأمور كما فعل بشأن إصلاح الأمور السياسية.

ومع ذلك فمن الصعب أن نفصل الإصلاحين فى تفكيره، أعنى أن نتحدث عن الإصلاح السياسى دون إشارة إلى الإصلاح الدينى، وهذا على الرغم من الواقعة التى تذهب إلى أن السلطتين: الكنسية والمدنية «متمايزتان تمامًا» فى رأى

ميلتون نفسه. ولن يكون دقيقًا على الإطلاق أن نقول إنه لم ير سوى مشكلة واحدة هى مشكلة العلاقة بين السلطة الكنسية والسلطة المدنية. ومع ذلك فإن ما يحتاج إلى إصلاح ليس الكنيسة وحدها، أو الدولة وحدها، وإنما العلاقة بينهما. ولذلك نصح كرومويل بأن «يترك الكنيسة لنفسها، وأن تكون لديه الفطنة لأن يريح نفسه والقضاة، من ذلك العبء، «الذى هو نصف عبئه، وهو فى الوقت نفسه أكثر بعداً من مجاله الخاص »(٢٦). وما يعنيه بهذا القول الذى ينطوى على مفارقة يمكن أن يُفهم من رسالة الإهداء (التى وجهها إلى البرلمان) فى كتابه «**رسالة السلطة المدنية فى قضايا كنسية**». فهنا يكتب قائلًا: «ستزدهر الدولة والدين أخيراً، وفى النهاية كما لم يزدهر من قبل.. فى البلاد المسيحية، عندما يقوم أولئك الذين يحكمون بالتمييز بين ما هو مدنى وما هو دينى، أو عندما يُسمح لأولئك الذين يقومون بهذا التمييز بالحكم»(٢٧). ليست المسائل الدينية من اختصاص السلطة المدنية بصورة ملائمة، كما بينت صنوف الفسق التى ارتكبها «كبير الأساقفة لود»(*). ومعاونوه الذين شدت سلطة الدولة من أزرهم؛ ومن ناحية أخرى، فإن المسائل الدينية من اختصاص السلطة المدنية بمعنى سلبى، فمن واجب السلطة المدنية أن تحافظ على الفصل بينهما وتدعمه. غير أن ميلتون يعنى أكثر من هذا. فهو يعنى أيضًا أن كرومويل يستطيع بوصفه مشرعًا مسيحيا، أن يطور الديانة المسيحية بصورة أفضل وأحسن ـ وواجبه أن يطورها ـ عن طريق ترسيخ الفصل بين السلطة المدنية والسلطة الكنسية والمحافظة على هذا الفصل. إن مساعدته ضرورية من أجل إقامة دولة حرة، وتطور الدولة الحرة، بصورة أكثر من صورة أخرى من صور الحكومة حرية الضمير التى «ينبغى أن تكون أعز وأنفس شىء بالنسبة لكل الناس وتفوق كل الأشياء الأخرى»(٢٨). ومن الصعب أن نميز تعاليم ميلتون الدينية عن تعاليمه

(*) وليم لود W. laud (١٥٧٣ ـ ١٦٤٥) كبير أساقفة كانتبرى والمستشار الدينى للملك شارل الأول، قاوم جماعة البيورتان، فكان ضالعًا فى نشوب الحرب الاهلية، حوكم بتهمة الخيانة العظمى وأعدم «المراجع».

السياسية؛ لأن إصلاحاته السياسية يوجهها مذهبه الدينى، وإصلاحاته الدينية يوجهها إلى حد أقل اعتباراته السياسية. (إن إصلاحاته السياسية أُرسيت بدون شك من أجل حرية مسيحية، لكن هناك أيضًا الحرية المدنية، والتى هى استقلال الحرية المسيحية والتى تجازف بها من بين أشياء أخرى كنيسة معترف بها رسميًا. ومن جهة الحرية المدنية، فإن الكنيسة المعترف بها رسميًا تشبه نبيلاً يحمل لقبًا تشريفيا؛ لأن كليهما يقدم صنوفًا من التفضيل والامتياز على أساس غير الجدارة والاستحقاق، وكليهما يحدد الوصول إلى المكانة عن طريق أولئك الذين لا تكون دعواهم سوى الجدارة والاستحقاق). إن نظريته عن المسيحية، وبصفة خاصة نظريته عن الحرية المسيحية هى التى تقدم العلة النهائية، والغرض النهائى للدستور المختلط، وبالتالى لصورته. إن الحرية هى هدف الحياة السياسية دون نظر إلى ما إذا كانت هى الهدف المسلم به لأغلبية شعب معين. حقًا لقد عرف ميلتون أنه فى عام ١٦٦٠ بدا «الجمهور المتهور» «مجنونًا» من أجل استعادة الملكية ببهارجها وديانتها المعادية للحرية، وأن الكثيرين ممن دعموا قضية الحرية ذات يوم أصبحوا «مرتدين متعصبين» لكنه ليس عدلًا، أو لا معقولاً أن أصواتهم «ضد الغاية الأساسية للحكومة تستعبد العدد الأقل الذي سيكون حرا». إنه من الأفضل والأكثر عدلاً لو أن الأغلبية «القادرة، والتى تستحق» أجبرت الجمهور الغفير، إذا كان الأمر ضروريا بالقوة المسلحة ـ لو كان ذلك ضروريا ـ «لكى تحافظ... على حريتها...»(٢٩).

إن فكرة ميلتون عن الحرية معقدة، وليس السبب أنه يقسمها فى العادة إلى جزأين هما: الحرية الروحية (أو المسيحية)، والحرية المدنية، لكنه فى موضع ما فى كتابه «**دفاع ثان**» يضيف حرية ثالثة؛ وهى الحرية الأهلية، أو الحرية الخاصة، ويشير إلى كتابه «**أيروباجتيا**» من حيث إنه المكان الذى لا يعالج فيه الحرية المدنية، وإنما هذه الحرية المحلية. إن فكرته عن الحرية معقدة؛ لأن هذا يتناسب مع صعوبات الموضوعات. إنها لا تُرد فى عمله فى موضع ما إلى عبارة بسيطة، ولا شىء مما كتبه يصلح لبحث فى الموضوع. إن كتابه «**أيروباجتيا**» هو الأكثر قربًا إليها، ولكن هذا

الكتاب لا يعالج بدون شك سوى جانب واحد من الحرية. وكما يقول فى كتابه «**دفاع ثان**..» هناك أولاً حرية بمعنى وسيلة لغاية، أى الفضيلة: «لكى تتكون الفضيلة وتزداد، فإن الشيء الأكثر امتيازًا هو الحرية». بيد أنه ينبه كروميل فى العبارة التى تليها إلى أن «يضع شروطًا أفضل لتربية الشباب وأخلاقهم»(٣٠)، وهى عبارة تكفى فى ذاتها لأن تذكرنا بشيء نتعلمه من كتاب «**أيروباجتيا**» أيضًا؛ وهو أن الدولة الحرة ليست مجتمعًا متكثرًا. إننا نعرف مثلاً أنها لا تتسامح مع «الديانة البابوية، والخرافة العلنية»، ولكنها تتسامح فقط مع «الاختلافات المتقاربة، أو بالأحرى اللا اختلاف. إن مواطن الدولة الحرة يؤكد أن الحرية ستصبح فاضلة، لكنه يؤكد أن الحرية سوف تحدد الفضيلة بأى طريقة تروقه.

وهناك ثانيًا حرية بالمعنى السلبى للتحرر من الحكومة. إن الدولة الحرة لا تمارس سلطة فى المسائل الكنسية، ولا تحتاج كما عرفنا إلى ترخيص المطبوعات، وهكذا فإنها تقدم حرية للصحافة. ومع ذلك، فإن الطبيعة المحدودة للحرية، قد تُرى بصورة أفضل من تلخيص ميلتون لحجة كتابه «**أيروباجتيا**» فى كتابه «**دفاع ثان**». «لقد كتبت أخيرًا على غرار حديث منتظم؛ أى كتاب «**أيروباجتيا**»، عن حرية الطباعة، موضحًا أن تحديد ما هو صحيح، وما هو زائف، وتحديد ما ينبغى أن يُنشر وما ينبغى أن يُمنع، قد لا يكون فى أيدى القلة التى قد يُعهد إليها فحص الكُتب، أعنى أشخاصًا بدون تعليم، وذوى حكم ساذج، وعن طريق إذنهم ورضاهم، لا يجد شخصًا مشقة فى أن ينشر أى شيء يفوق الفهم الساذج»(٣١). إن «أولئك الذين يميلون إلى حرية البحث والتقصى» يمتلكون الحرية لأن يتواصلوا «بدون الفحص الخاص لأى مراقب ذى سلطة»، لكنهم يعرضون أنفسهم للخطر فقط. إن تمييز ميلتون هو التمييز الذى قام به القانون العام مؤخرًا؛ حيث تعنى حرية الصحافة قدرتها على أن تنشر دون إجبار مسبق، «ولا تكمن فى تحررها من اللوم والتوبيخ على مواد إجرامية عندما تُنشر»(٣٢). وأخيرًا يعد المجلس العام بسبب مدى السلطات التى يمارسها على المستوى المحلى بأن يقيد حكمه غالبًا بمنطقة الشئون

الخارجية. وهذه الحـرية السلبية تتفق على الأقل مع الحرية المسيـحية ويمكن أيضا أن تتطلبها تلك الحرية الـتى يعرفها ميلتون من جهة بـأنها الانطلاق بوساطة المسيح(*) «من حكم القانون ومن حكم الناس». وما يعنيـه ذلك يمكن أن يُفهم بصورة أفضل من العبارة التـالية فى كتاب «**رسالة السلطة المدنية فى القـضايا الكنسية**» الذى كُتب عام ١٦٥٩:

> *«تختلف حـالة الدين فى ظل الكتاب المقدس إلى حـد كبير عـما هى عليـه فى ظل القانون: عندئذ كـانت هناك حالة القـسوة، والطفـولة، والعبودية، والأعـمـال التى لا تكون القوة غير مناسبة لها جمـيعًا؛ أما الآن فهـناك حالة النعـمة، والرجـولة، والحرية، والإيمان؛ التى ينتـمى إليها كلها، الإرادة، والعقل، لا القـوة. لقد كُتب القانون حينذاك على ألواح من الحجـارة، ويجب أن يؤدى وفقًا لما هو مكتـوب، طوعًا، أو كـرها؛ أما الإنجـيل، عهـدنا الجديـد، فـيجب ألا يُفسـر إلا عن طريق الإحـساس بالمحـبة والاقـتناع الداخلى إن القـانون لا يمتلك حكومـة متـميـزة، أو حكامًـا للكنيـسـة والدولة، لكن الكهنـة ومسـاعـديهم يحكمون فى كل القضايا، ليست القضايا الكنسية فقط، وإنما القضايا المدنيــة أيضًــا... التى تُحــرم على كـل كـهـنة الكنيـســة فى ظل الإنجيل...»(٣٣).*

تفيد هذه الفقرة فى تقديم الحرية بمعناهاالسامى.

ربما يعـتـقـد الناس أنهم أحـرار، وربما يتـباهـون بأنهم كـذلك، وربما يكونون أحـرارًا بالفعل بـالمعنى السلبى، غـير أنهم قـد لا يزالون عـبيـدًا. إنهم قـد يكونون كذلك، أعنى عبيدًا فى الجهة الحاسـمة التى تخص عدم قدرتهم على أن يستخدموا،

(*) ربما كانت هذه إشـارة إلى قول القـديس بولس «لى اشتـهاء أن أنطلق وأكـون مع المسيح» «المراجع».

بصـورة ملائمـة الحـرية السلبـية التى تُعطى لـهم، وهـم عبـيـد إذا جهلوا الصـواب والخطأ، أو إذا اعتقـدوا أن القوة تتمثل فى العنف، أو أن الكرامـة تتمثل فى «الزهو، والغطرسـة أو الكبـرياء». إنهم عـبـيـد إذا «أضـعفـهم التـرف»؛ أى إذا حكمـتـهم شهواتهم، ولم يحكمهم عقلهم، وباختصار إذا لم يكونوا كما يوضح ميلتون بكثرة فى كتابه «**دفاع ثان**..» سادة أنفسهم. إن التـحرر من القانون لا يكفى. «إذا لم تكن حـريتك من هذا النوع الذى لا يمـكن الحـصول علـيه، ولا الـتخلـى عنه عن طريق الأسلحـة، وهذه هى وحـدها الحـرية التى تصـدر عن الورع، والعـدالة، والعـفـة، وباختصار، من الفضـيلة الحقيقية تضرب بجذورها العمـيقة والوثيقة فى ذهنك؛ إذ إنك قد تكون على يقين، أنه لا يوجد شخـص ناقص يحرمك حتى بدون أسلحة بما تتبـاهى بأنك قد حصلت عليه بقـوة السلاح»(٣٤). إن الحرية لا يمكن أن تُـكتسب، ولا يمكن أن تُفقـد عن طريق قوة السـلاح، والحرية التى تعتـمد عليهـا كل الحريات الأخرى هى الحرية المسـيحية بالمعنى الكامل للفظ. وهذه هى الحرية التى لا يعـرفها إلا الإنسان الحر بصورة حقيقية، وهذه الحرية هى غاية الحياة السياسية وهدفها.

لا تصـبح هذه الحـرية ممكنة إلا عن طريق المسـيح؛ لأن المسيـح هو الذى غيـر وضع الإنسان من «الوضع القانونى إلى الوضع الإنجـيلى»، من حالة «العبودية لله»، والعـبودية لقـانون الله إلى حالة يُسـمح فيـها للإنسـان بأن يمارس مقـدرة عقلـية لا يشترك فيها إلا مع الله. حقًا إن هذه حرية «لخدمة الله»، بيد أنها حرية لخدمة الله «تبعًا لأفضل نور غرسه فى (المرء) لهذا الغرض»(٣٥)، وما يعنيه ذلك فى واقع الأمر، هو حرية البحث عن الحقـيقة، ولقد جاءت الحقيـقة إلى العالم مع المسيح(*)، «وكانت شكلاً كاملاً، أكثر بهاء وروعة للنظر إليه وملاحظته»، بيد أنها تبددت وانتشرت فى ألف قطعة. وتكمن حـرية الإنسان فى البحـث عن هذه القطع، البحـث عما لا يمكن

(*) إشـارة إلى قول السـيد المسـيح «أتيت إلى هذا العـالم لأشهـد للحق، كل منْ هو من الحق يسمع صوتى «إنجيل يوحنا الإصحاح الثامن عشر: ٣٧» (المراجع).

معرفته عن طريق ما هو معروف، وليست حرية الإنسان فحسب هى التى تكمن فى هذه الحياة الخاصة بالبحث عن الحقيقة، وإنما أيضًا كرامة، أو فضيلة الإنسان. لأن الله يوجه مساعيه فى كل الأشياء «ليس إلى سرعة التصديق الكسولة، وإنما إلى اجتهاد مستمر، وإلى بحث لا يكل عن الحقيقة...»(٣٦). ولكى تكون الحرية المسيحية فعلية، لابد أن نبحث عن الحقيقة داخل حدود الكتاب المقدس، أى أن الروح القدس يوجه الباحث، والبحث عن الحقيقة داخل حدود الكتاب المقدس الذى يوجهه الروح القُدُس، «الذى لا يستطيع أى إنسان أن يعرفه باستمرار على أنه بداخله»(٣٧) هو البحث عن الحقيقة داخل حدود واسعة جدا. إنه أشبه بالبحث عن الحقيقة داخل نطاق بغير حدود على الإطلاق.

والقول بأن الأمر هكذا يبدو من الاعتبار التالى: كيف يحكم المسيحى على قوة العقل الذى لا يعينه شيء، هو أمر يعتمد إلى حد ما على ما ينظر إليه على أنه نتائج الوقوع فى الخطيئة، أى على عصيان الإنسان الأول لله. لقد فقد الإنسان بالفعل كما يرى ميلتون الفردوس عن طريق خطيئته، غير أن اكتساب معرفة الخير والشر رفع الإنسان فوق مستوى وجوده السابق إلى حد أنه أصبح أكثر شبهًا بالله.(*) ولا يذكرنا وصف ميلتون الشعرى للطرد من جنة عَدن بمنظر الألم والحسرة الذى تصوره لوحة مازاتشو(**) مثلاً

لقد ذرفوا دموعًا طبيعية، لكنهم مسحوها فى الحال،
والعالم كله أمامهم ليختاروا
مكان مستقرهم وراحتهم، والعناية الإلهية مرشدهم.

(*) تستمر قصة السقوط بعد أن أكل الإنسان من شجرة المعرفة، لتخبرنا أن الله قال هو ذا الإنسان قد صار كواحد منا عارفا الخير والشر». سفر التكوين «الإصحاح الثالث: ١ ـ ١٩ «المراجع».

(**) مازاتشو Masaccio (١٤٠١ ـ ١٤٢٨) رسام إيطالى يعتبر من أبرز الفنانين فى عصر النهضة من آثاره «العذراء والطفل» و«طرد الإنسان من جنة عَدن» (المراجع).

ومـتـضـافـريـن بخطـوات تائهـة وبـطيئـة،
يشـقـون طريقـهـم الوحـيـد إلى عَـدن[٣٨].

وقد استعيدت الجنة مع مجىء المسيح، والانعتاق من شريعة موسى، ولكنها ليست جنة عَدْن، لأن تلك الحالة الأصلية للبراءة فُقدت بصورة لا تُرد. والإنسان يعرف الآن الخير والشر، وفضلاً عن ذلك عرف العالم سقراط «أحكم الناس»، وحتى المسيح، الذى رفض عرض الشيطان الخاص بمملكة أثينا الأرضية فى أقصى قوتها العقلية، عرف الجمال العقلى الكلاسيكى عند القدماء. لقد رفضه لأنه ليس «حكمة حقيقية»، ولكن لأنه «لم يُقام على شىء صلب وراسخ»، فهو مجرد تخمين أو وهم. ومن الممكن تمييز حياة الإنسان الحر، الذى يبحث عن الحقيقة داخل حدود الكتاب المقدس ويوجهه الروح القدس بصورة حقيقية عن حياة الفيلسوف الوثنى عند القدماء، غير أن ذلك ليس أمرًا سهلاً؛ ليس لأن تساؤلات كثيرة مفتوحة لهذا الفيلسوف، ومغلقة بالنسبة لميلتون. إنه يقول إنه بدون حرية الفحص والتمحيص «لكل مذهب»، وحرية التفكير فيه والكتابة عنه «وفقًا لإيمان الفرد واقتناعه»، «يبقى الناس مستعبدين، ليس بالفعل من حيث إنهم كانوا يخضعون فيما مضى للقانون الإلهى، ولكن مما هو أسوأ من الكل، كانوا يخضعون لقانون الإنسان، أو إذا تحدثنا بصورة أكثر صدقًا كانوا يخضعون لطغيان بربرى»[٣٩]. ولم يقر كثير من المفكرين الوثنيين حياة العقل بتقدير كبير. ترُى ما هو «أكثر بهجة؛ وما هو أكثر سعادة من مؤتمرات أشخاص متعلمين مرموقين ـ مثل أفلاطون الإلهى ـ يقال إنها عُقدت باستمرار تحت شجرة الدُّلب أو الصنار الشهيرة»[٤٠] إن السعادة تكمن بالنسبة لهذا المسيحى فى الصداقة، وتكمن الصداقة فى البحث عن الحقيقة. ومن واجب الدولة الحرة أن تنمى هذا البحث؛ لأن الدولة الحرة هى «مكان للحرية الفلسفية»، كما كان يُعتقد أن إنجلترا كانت هكذا ذات مرة. إن غرض الحياة السياسية التى تحدد صورة الحياة السياسية يوجد خارج، أو وراء الحياة السياسية.

إن الدولة الحرة تمجِّد تعقب المعرفـة، وتعلم مواطنيها بطـريقة تجعلهم مهـيئين لتعـقب المعرفـة، وممارسة الحرية التـى أعطاها لهم المسيح. إن الدولة الحـرة لا تقوم على مؤسـسات معـينة فحسب، بل على الأشـخاص الذين يحكمون أنفـسهم؛ أى الأشخاص الذين يتـعلمون حكم أنفسهم. ولـم يقل لنا ميلتـون كم عدد الأشخاص الذين سيتعلمون أن يحكمـوا أنفسهم، وأن يكونوا أحرارًا بحق، على الرغم من أنه يريد أن يكون لدى كل إنسان حق المحاولة.

هوامش

1. Of Reformation in England, The Complete Works of John Milton, ed. F. A. Patterson (New York: Columbia University Press, 1931-38), III. i, 63. Cited hereafter as Works. Spelling has been modernized throughout.
2. Ibid.
3. The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth, Works. VI, 125.
4. Works, VIII, 3-5, 151.
5. Defense of the English People, Works. VII, 393, 75.
6. Works, VIII, 239.
7. The Tenure of Kings and Magistrates, Works, V, 14.
8. Ibid., p. 18.
9. Ready and Easy Way, Works, VI, 120, 122.
10. Second Defense, Works. VIII, 235.
11. Ready and Easy Way, Works, VI, 120.
12. Defense of the English People, Works, VII, 393.
13. Ready and Easy Way, Works, VI, 125-26, 144.
14. Ibid., p. 130.
15. Ibid., p. 131. Milton is not specific concerning the method of election of local officials, but it appears that here, too, it is the "nobility and chief gentry" who are to exercise effective power. Ibid., p. 144.
16. "Now is the opportunity, now the very season wherein we may obtain a free commonwealth and establish it forever in the land." ibid., p. 125.
17. Ibid., p. 131.
18. Second Defense, Works, VIII, 237.
19. Ready and Easy Way, Works, VI. 132, 144.

20. Ibid., p. 119.
21. Eikonoklastes, Works, V, 132.
22. Aristotle Politics 1294h 3-8.
23. Second Defense, Works, VIII, 153-55.
24. Ready and Easy Way, Works, VI. 130.
25. Of Reformation in England, Works. III, i, 48-49, 54.
26. Second Defense, Works, VIII, 235, Italics supplied.
27. Works, VI, 2.
28. Ready and Easy Way, Works, VI, 142.
29. Ibid., pp. 140-41.
30. Works, VIII, 237.
31. Ibid., pp. 133-35.
32. Blackstone, Commentaries, IV. xi. 13.
33. Works, VI, 25.
34. Second Defense, Works. VIII, 237-41.
35. Ready and Easy Way, Works, VI, 141.
36. Christian Doctrine, Works, XIV, 9.
37. Treatise of Civil Power, Works, VI. 6.
38. Paradise Lost, XII.
39. Christian Doctrine, Works, XIV, p.. 11-13.
40. Seventh Prolusion, Works, XII, 263-65.

قراءات

A. Milton, John. The Ready and Easy Way to Establish a Free Commonwealth.
Milton, John. A Second Defense of the People of England.
Milton, John. Areopagitica.

B. Milton, John. Of Reformation in England.
Milton, John. Of Education.
Milton, John. The Tenure of Kings and Magistrates.
Milton, John. A Treatise of Civil Power in Ecclesiastical Causes.

بندكت إسبينوزا
(١٦٣٢ - ١٦٧٧)

إسبينوزا B. Spinoza هو الفيلسوف الأول الذى كتب دفاعًا منظمًا عن الديمقراطية؛ ويبدو ذلك فى كتابه «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**» الذى نُشر عام ١٦٧٠.(*) ويظهر الدفاع بوصفه نتيجة ضرورية لموقف إسبينوزا الميتافيزيقى، ورفضه الواضح الجلى للفلسفة السياسية التقليدية. والبيان الأكثر تفصيلاً للأسس الميتافيزيقية للتفكير السياسى عنده متضمن فى كتابه «**الأخلاق**» الذى هو العمل الأساسى لإسبينوزا، وهو دراسة للبناء الأساسى للحقيقة الواقعية، أو الجوهر، وبالتالى، فهو دراسة للعلاقة بين الوجود البشرى والنظام الأبدى. ويظهر رفض إسبينوزا للفلسفة السياسية التقليدية بصورة أكثر جلاء فى الصفحات الافتتاحية من كتابه «**الرسالة السياسية**»(**) التى قادته إلى أن يحل ما ينظر إليه على أنه التصورات الخيالية وعديمة الفائدة للفلاسفة التقليديين، نقول يحل محلها تحليلات واقعية، وعملية لحياة سياسية تميز بها رجال من أمثال ماكيافللى بوجه خاص.

تحتفظ ميتافيزيقا إسبينوزا العلمية إلى حد ما، بذلك الجانب من التراث السياسى الكلاسيكى الذى تبعًا له يكمن النظام الأزلى أساسًا تحت النظام البشرى وينظمه. ويصبح النظام الأزلى وفقًا للفهم الكلاسيكى فى المتناول عن طريق تحليل هذا النظام البشرى. غير أن تحليل إسبينوزا الذى يتطابق مع قبوله إجراءات علمية حديثة، يستلزم إهمالاً أوليا للنظام البشرى حتى يصبح النظام الأزلى مرئيا. تحاول ملاحظة الظواهر السياسية، من حيث إنها تتميز عن النظام أن تستبعد تشويه المنظور

(*) لم يكمل إسبينوزا كتابه «الرسالة السياسية» فنشرت كما هى بعد وفاته «المراجع».

(**) ترجمها الى العربية الدكتور حسن حنفي وأصدرتها الهيئة المصرية العامة للتأليف والنشر عام ١٩٩١ «المراجع».

البـشرى لأن الظواهر السـياسـية تُسـجل، وتُحلل بدقـة مثل ظواهر أى علم آخـر. وبالتـالى فـإن النظام البـشـرى «يُسـتنبط» من النظام الأزلى الذى يـتم الكشف عنه علميًا.

قد نفترض أن العـنصر «الكلاسيكى» فى تفكير إسبينوزا هو تعـديل من وجهة النظر الرواقيـة عن شطط ما فى التـعليم السقراطـى لأن إسبينوزا أدرك الحـاجة إلى تحسين النظام البشرى عـلى هدى رؤيتنا للنظام الأزلى وأن ذلك ممكن، غير أنه ربط هذا الإدراك بتصور رواقى عن العلاقة بين الفليسوف والأزل. ويؤدى هذا إلى ربط دقيق بين «الفاعـلية» السقراطية، و«السلـبية» الرواقية. إن الإنجـاز الفلسفى يأتى من تأمل النظـام الأزلى الذى لا يكون الإنسـان سـوى جزء منه، وعن طريـقـه تكون اهتماماته الاجتماعية والسياسيـة إغراءات وهمية من الهدوء. غير أن الهدوء يعتمد على البناء الناجح من جديد للنظام السياسى والاجتماعى، أو النظام البشرى.

يظهر تأثيـر الرواقيين فى إسبـينوزا فى تعريفه «الميتـافيزيقى» للحـرية التى تبدو متفقة مع مـذهبه فى الجبرية أنها تعين الصورة العليا للفاعلية بأنهـا إذعان واستسلام سلبى فى نتـائـج النظام الأزلى. وعلى الرغم من أن إسـبـينوزا يـحـافظ بحق على الفاعليـة السقراطيـة التى سبق ذكرها فى المجـال السياسى، فـإنه يحولها من فـاعلية النبلاء إلى فاعليـة العلماء، أو فاعلية السـياسيين الذين تأثروا بصورة حاسـمة بفهم علمى للشئـون السياسـية. لقد حل السـياسى العلمى فى المجـال العملى مع تغـيير مناظر فى التـعـليم السـيـاسى العـملى مـحل الشـخص النـبيل الذى يصـغى إلى الفيلسوف. وتتصور الحرية فى المجال العملى بأنها التعبير العقلى عن القوة البشرية. غير أن القوة البشرية يتم تفسيرها عن طـريق تصور عام للقوة، أعنى تصوراً مشتركًا بالنسبـة لكل شىء موجود. ويجـعل التصور المشتـرك للقوة منهجًـا للدراسة يكون مشتـركًا بالنسبة لكل الأشـيـاء أمرًا ممكنًا. ويُنتج ربط تصور القـوة، ومنهج الدراسة بدوره الميتافيزيقا العلمية التى ترمى إلى تفسير المبادئ الأساسية للواقع؛ أعنى المبادئ المشتركة بالنسبة لكل جانب من جوانب الواقع، سواء أكان إنسانيا أم أزليا.

تعمل الميتافيزيقا الجديدة، أو العلمية على تغيير التعليم السياسى العملى؛ لأنها تبدأ من تصور جديد للطبيعة البشرية، وعند تجاهل المنظور البشرى «الخالص»، تفسر الميتافيزيقا العلمية الإنسان عن طريق ألفاظ مشتركة بالنسبة لما هو بشرى، وما هو غير بشرى. إن الواقعية العلمية تعرف مواضعها أو اتجاهاتها عن طريق ما هو عام؛ أى عن طريق ما يسميه الفلاسفة التقليديون بالأساس، وهى تفعل ذلك؛ لأن هذه العناصر المشتركة قد تسود وتسيطر عن طريق منهجها الكلى، أى أن التصور الجديد يعلن وعداً بنجاح فى الورطات السياسية ليس متاحًا لرؤية الفلاسفة التقليديين التى تم تبجيلها وتعظيمها بإفراط. إن سيادة القوة السيادة العظيمة تسير بطريقة واحدة فى الميدان البشرى، والميدان اللابشرى. إن إسبينوزا تلميذ لماكيافللى؛ الذى علّمنا أن الصدفة Fortuna(*) يمكن أن يسيطر عليها الأشخاص الأقوياء، وعلى الرغم من هذا قد تتغير طبيعة الإنسان (ربما الطبيعة نفسها) عن طريق تطوير منهج فعال.

يؤكد كل من إسبينوزا وماكيافللى نيتهما فى تقديم طريقة جديدة مفيدة؛ لأنها قوية، وقوية لأنها تقدم فهمًا للناس كما هم، وليس كما يرغب المرء فى أن يكونوا. وبتجريد الإنسان من تخيلاته وأوهامه؛ أى عن طريق البدء بالإنسان من حيث إنه كذلك فى تجرد وجوده الطبيعى، تكون الطريقة الجديدة أدنى من الطريقة القديمة (أعنى الطريقة الكلاسيكية، واليهودية - المسيحية) التى «ضلت طريقها» عن طريق طموحها إلى ما هو أعلى وأسمى بدرجة كبيرة. ولا يمكن أن تُكتسب صنوف السمو أو العلو، أو الحرية والفضيلة التى تقوم على التحكم فى الطبيعة عن طريق القوة البشرية، إلا عن طريق البداية الأدنى بصورة مناسبة. وتصور هذه البداية بدورها حلول الغاية الجديدة محل الغاية القديمة. إن الغاية الجديدة أو الدنيا تتعرف على طبيعة الإنسان الوضيعة التى ترجع إلى هيمنة الانفعال على العقل. إننا لكى

(*) الحظ قوة غامضة عند ماكيافللى تتحكم فى نصف أحوال العالم، أما النصف الآخر فنجد للإرادة البشرية مكان الصدارة فيه. (المراجع).

نصل إلى الغايات العليا لابد أن يقوم العقل بتنظيم الانفعال. ويمكن تنظيم الانفعال بصورة أفضل عن طريق استدعاء الانفعالات الأخرى، أى أنه لا يمكن تنظيم الإنسان باختصار إلا عن طريق تلك العناصر المشتركة بين كل الناس. إن تنظيم الإنسان يقوم أساسًا على موافقة أولئك الذين يجب تنظيمهم. ويؤدى بنا التصور العلمى للقوة، والمنهج الكلى للتحليل عن طريق تصور جديد للإنسان إلى رفض للأرستقراطية الكلاسيكية لصالح الديمقراطية.

إن العقل الذى يتحرر من الانفعال هو العلم. ويتضمن هذا التحرر تغيراً فى التصور الكلاسيكى للعقل. وتتحول السلبية الرواقية إلى سيادة نشطة وفعالة تقوم على فهم الجوهر. وهكذا يدخل الإنسان فى صراع مع الدين التقليدى أيضًا. لأن الدين ينصح بتنازل واستسلام للنظام الأزلى عن طريق توسط طاعة كلمة الله الموحى بها. ولقد واصل كل من هوبز وإسبينوزا بطريقة مماثلة المحاولة الأولى التى قام بها ماكيافللى لتحرير العقل من الديانة التقليدية فى ميدان السياسة، فقد حاول كل منهما أن يعدل دعاوى الدين عن طريق تفسير جذرى جديد للكتاب المقدس.

ولقد حافظ إسبينوزا على إعجاب هوبز (وديكارت) بالرياضيات بوصفها نموذجًا للعقل الجديد الذى عن طريقه تحل إرادة القوة المنظمة بصورة علمية محل اليوتوبيات الزائفة. وعند تطبيق التحليل «الرياضى» على النظام البشرى يحلل إسبينوزا هذا النظام إلى ذراته الفردية على نحو تكون فيه الطبيعة البشرية سابقة على ما هو اجتماعى. وبالتالى فإن حالة الطبيعة بالنسبة لكل من هوبز وإسبينوزا تتميز ، عن طريق أسبقية الفرد؛ أعنى وجود كثرة من الأفراد، كل فرد يناضل لكى يوجد بقدر ما تسمح به قوته وذلك هو المعطى datum الأول. وينشأ المجتمع عندما يدرك الإنسان، أى الفرد العاقل، مزايا الاتحاد؛ أى أنه يدرك أن المجتمع، أو الوسيلة التى يصنعها الإنسان لإشباع الرغبات هى بوجه عام زيادة فعالة لقوته الفردية.

ومع ذلك هناك اختلاف جوهرى بين فكر هوبز وفكر إسبينوزا يتم تفسيره من جهة على الأقل عن طريق الاختلاف فى توجههما الميتافيزيقى. فهوبز يستمر فى

متابعة التراث المادى. فالنظام العقلى على الرغم من أنه ليس مخترعًا عن طريق الإنسان هو تأويل بشرى لتتابع أو نموذج الحركات. ويبدأ التفسير العلمى لهذا التأويل بتعريفات الحركات الأولية، وتعريفات قوانين الفكر التى ترتبط بها هذه التعريفات، ويُستنبط هذا التفسير من هذه التعريفات. بيد أن الإنسان هو، فى حقيقة الأمر نوع من الحركة التي تختلف فى بنائها الداخلى عن الأنواع الأخرى من الحركة. إن الإنسان من حيث إنه المؤول للحركة، لا يُفسر تمامًا عن طريق حركات ليست بشرية. إن أهمية الإنسان فى الميدان السياسى تبينها الواقعة التي تقول إن هوبز يعنى «بالحق الطبيعى» حقا **بشريًا** بصورة أساسية. ولأن النظام متعلق بتقرير الفرد لأن يقبل تعريفات مشتركة، فإن الاستقلال الذاتى الحاسم للفرد لا يمكن أن يتحول تمامًا على الإطلاق إلى أمن المجتمع.

إن حاجة الفرد إلى المحافظة على ذاته أكثر بدائية، فيما يرى هوبز من حالة المجتمع، والفلسفة، والدين. ولذلك تبقى المحافظة على الذات حتى داخل المجتمع فى صورة مشتركة بالنسبة لكل الأفراد فى حالة الطبيعة. لكن عند إسبينوزا، وهو هنا يتفق مع التراث الرواقى يسبق النظام الأزلى وجود الفرد، ويكون مستقلاً عنه، أو يسبق قرارات الفرد. وعند إسبينوزا أنه لا معني للقول بأن الانتقال من حالة الطبيعة إلى المجتمع السياسى هو الذى يخلق النظام، أو يخلق ظروف السلطة كما هى الحال عند هوبز فى جانب من فلسفته على الأقل، بل إن المجتمع هو بالأحرى شرط لظهور الفلسفة، أو شرط لاكتشاف النظام. وهكذا، فإن الفلسفة، وليس الانفعال المستقل ذاتيًا المشترك بين جميع الأفراد هى عند إسبينوزا، الحماية الأكثر قوة لمحافظة المرء على ذاته.

ولما كان هوبز يحافظ فى المجتمع على الاستقلال الذاتى الجذرى للفرد الذى يتعارض نضاله الحاد والعنيف لكى يوجد مع نجاحه فى أن يفعل ذلك، فإنه من الضرورى أن تتوازن هذه الكثرة التي لا تُمحى عن طريق حكومة مركزية قوية. ومن هنا كان هوبز ملكيا من أجل الفرد؛ لأن الملك يستطيع أن يقدم بصورة أفضل

من الأفراد علاجًا لما يكون أساسًا لخوفهم المشترك. وفضلاً عن ذلك، فإن الاستقلال الذاتى الطبيعى يعنى أن الأفراد متساوون تمامًا. وتتم المحافظة على هذه المساواة بصورة أفضل فى المجتمع الذى يكون متجانسًا بقدر المستطاع، أعنى المجتمع الذى يُقيد فيه الصراع الحزبى، إن لم يُستبعد تمامًا. إن الملك رمز لمساواة الوحدات الاجتماعية من حيث إنه يقوم بتوحيد إرادتهم الاجتماعية. إن إرادته الواحدة والتى لا تنقسم هى انعكاس لإرادة كل فرد من الرعية من حيث أنه مساوٍ لغيره ولذلك، فإن الملكية هى الأكثر أمانًا، وهى، من ثم، أفضل أنظمة الحكم.

ويتصور إسبينوزا من ناحية أخرى الأفراد على أنهم يمثلون من وجهة النظر البشرية، مفاصل النظام الأزلى فى ترتيب هرمى بين الأجزاء والكليات. ومن ثم يستطيع أن يقبل الاختلافات الطبيعية فى الأفراد (من حيث إنها تتميز عن الاختلافات الاتفاقية) من حيث إنها أساسية من الناحية السياسية. إن الطابع الذى لا يُمحى لهذه الاختلافات الطبيعية يحتم باستمرار تنوعًا بين الأنواع، والوظائف بين الناس فى المجتمع، ويحتم من ثم تنوعًا من الآراء التى لا يمكن أن تتحطم فى وحدة السلطة التى تحكم، إلا على حساب تحطيم النظام الاجتماعى ذاته. ولذلك كان إسبينوزا نصيرًا للديمقراطية ومدافعًا عنها، وهى التى يجب أن يُسمح فيها للفلسفة (التى تحمى مصالح الجميع) بحرية الكلام لكى تعكس، وتشبع الاختلافات الطبيعية فى الناس. ولما كانت الديمقراطية تجسد التعليم الفلسفى الصحيح، فإنها تنظم آراء الناس عن طريق المؤسسات الدينية والسياسية، لكنها لا تصر على وحدة الرأى.

وهكذا فإن الفيلسوف هو بطبيعته الإنسان «الأعلى»؛ لأنه يحمى بصورة أفضل وأكثر قوة سلطة الأفراد من غير الفلاسفة. وحتى تتم المحافظة على الفلسفة، فإنه يجب على الفيلسوف أن يدعم الديمقراطية (التى تكون فى الواقع تجليا لتعاليمه السياسية). وخلافًا لذلك، عندما يطغى الظن، فإن الفلسفة تتحطم عن طريق المعتقدات الجامدة، والخرافة. وبالعكس لكى تتم المحافظة على الديمقراطية فإنها

يجب أن تدعم حرية الفلسفة. إن اهتمامات الفلسفة والديمقراطية متطابقة، عندما يتم تعريفهما بصورة صحيحة.

لقد لاحظنا من قبل أن هدف تعاليم إسبينوزا السياسية أن يكون استنباطًا من تحليله للجوهر. وكما يخبرنا إسبينوزا فى مؤلفه «**إصلاح العقل**»[1]. فإنه يريد أن يوجه كل العلوم إلى غاية واحدة. ولذلك فإن غاية العلم السياسى تطابق غاية العلوم الطبيعية أو الميتافيزيقية. إن المبادئ الأساسية لكل العلوم هى خصائص الجوهر، ولذلك تسير كل العلوم وفقًا للمنهج الذى تُكتشف به هذه الخصائص. ولما كان الناس أجزاء من الجوهر، ويتحددون عن طريقه، (ويسمى إسبينوزا هذه الأجزاء «بالأحوال»)، فإنه قد يتم استنباط القوانين التى تحكم سلوكهم من القوانين العامة للأجزاء الجوهرية، أو الأحوال modes.

وعن طريق مساواة «الحق» «بالقوة»، ومساواة «القوة» بنضال كل حال لكى يبقى، ينكر إسبينوزا، عكس هوبز الطابع الإنسانى المميز للظواهر السياسية[2]، ذلك لأن وجهة النظر «الإنسانية» تؤدى كما رأينا إلى أوهام. إنه يجب علينا أن نفهم كتابه «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**» بمنظور هذه الأنواع من المساواة، ذلك الكتاب الذى صيغت فيه مبادئ العلم السياسى على أساس ملاءمة (يلمح إليها إسبينوزا بصورة واضحة) للافتراض (الوهمى) الذى يرى أن للإنسان مكانة خاصة فى الكون. كما أن هذا يفسر اهتمام إسبينوزا المفصل باللاهوت فى كتاب سياسى؛ لأن الأساس التراثى للإيمان بمكانة الإنسان الخاصة، ولانتشار الأوهام غير العلمية، والمحافظة عليها هو الدين (من وجهة نظره). كما أننا نفهم من المنظور نفسه ملاحظة إسبينوزا التى تقول إن مذهب «**الرسالة السياسية**» كله ينتج من المقدمة التى تذهب إلى أن الرغبة فى المحافظة على الذات كلية بصورة ضرورية[3]. هذه المقدمة هى العلة القصوى للنشاط الإنسانى، ولذلك فإنها تقوم فى التمثل العلمى للفلسفة السياسية بوظيفة الحد الأوسط بين الجوهر، وبنية أفضل أشكال الحكومة.

لابد أن تسير كل العلوم مستخدمة المنهج المطبق فى الرياضيات، ومن هذه

الزاوية، يتبع إسبينوزا الحركة الجديدة فى الفلسفة كما يمثلها ديكارت. إن النتائج التى يمكن قبولها هى فقط تلك النتائج التى تُستنبط من أفكار كافية (أى واضحة ومتميزة). إن الأفكار تكون كافية عندما تعبر عن طبيعة حال ما، أو جانب من جوانب الجوهر، كما هو فى ذاته، وليس كما يبدو للإنسان. وعن طريق المماثلة مع الرياضيات، فإنه لا يمكن فهم البناء الداخلى للحال، على الرغم من أنه يمكن أن يُستنبط من خصائص البناء الأكثر عمومية للجوهر إلا من حيث إنه كذلك، أى من حيث إنه يظهر أمام ضوء فهمنا، وليس من حيث إنه يميل، أو يبدو أنه يميل تجاه غاية أو خير وراء «ماهيته» الذاتية، أو بنائه المحدد.

وهكذا يبعد إسبينوزا اللاهوت عن الفلسفة. ويجب ألا تعوق الواقعة التى تذهب إلى أن الفيلسوف نفسه مجبر على «غاية» الفهم المحاولة التى يقوم بها الفيلسوف لكى يفهم ماذا عساها أن تكون الأشياء، كما تحددها قوانين الجوهر. ولكى يكتسب الفيلسوف فهمًا صحيحًا للواقع، ينبغى عليه أن ينظر إلى الأشياء كما هى، وليست كما تبدو له بسبب تأثير انفعالاته على عقله. وبدون هذا الفهم الدقيق، فإنه لا يستطيع أن يحقق تلك السيادة أو السيطرة على الواقع التى ترغب فيها انفعالاته.

إن فهم الظواهر السياسية يختلف بالتالى عن الفعل السياسى الذى يقوم على فهم صحيح. وليس هناك سبب، أو غاية، لخصائص الكرة مثلاً يجاوز الضرورة الذاتية فى فكرة الكرة، وهى أنها يجب أن توجد على نحو محدد، إذا كان لها أن توجد على الإطلاق. وينطبق الشىء نفسه على البشرية. فدراسة الإنسان، من حيث إنها فرع من الفلسفة، تسير بالطريقة نفسها مثل دراسة الكرات، والحجارة، أو الجياد. وكما يقول إسبينوزا فى كتابه «**الأخلاق**» «سوف أنظر إلى الأفعال الإنسانية والشهوات كما لو كانت مسألة خطوط، وخطط، وأجسام صلبة»[٤]. إن الاستنباط الرياضى ملائم لدراسة الإنسان كما هو ملائم لدراسة الحجارة. غير أن الحجارة لا تنشغل بالنشاط السياسى. إن طبيعة الإنسان العاقلة يمكن تفسيرها بطريقة علمية وطريقة غير علمية على حد سواء. وتصل الطريقة اللاعلمية إلى تطورها التام فى

المجتمع السياسى، أو فى تنظيم القوة الفردية عن طريق المشاعر الذاتية والرغبات. وهذا العنصر الذاتى نفسه مشروط عن طريق ميل الإنسان إلى أن يستنتج مماثلة زائفة بين نشاطه الغائى الخاص، وأنشطة الأشياء الطبيعية. إن الإنسان يقرأ الأغراض فى أنشطة الأشياء الطبيعية، ويطور من ثم الدين فى صورته المنحطة، وكذلك الخرافة.

تتطلب الدراسة العلمية للظواهر السياسية دراسة متأنية للدين من حيث إنه الطريقة الأكثر حسمًا التى تحكم السلوك السياسى فى المجتمعات قبل عصر العلم الحديث. وعلى نحو مشابه لابد أن يؤدى الالتجاء إلى التغير السياسى الجذرى بصورة علمية إلى تطويع الأشكال القائمة من الإيمان الدينى الذاتى. فلابد أن يدرس الفيلسوف الانفعالات البشرية، وتعديلاتها بصورة دقيقة كما لو كانت خصائص للطقس، بيد أنه يجب عليه أيضًا أن ينظر إلى الجانب العملى للسياسة من وجهة النظر الإنسانية، أو الممكنة. وعلى الرغم من أن وجهة النظر هذه توجد فى كل البحوث السياسية، فإنها تهيمن على كتاب «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**». كما يتضح بصورة مباشرة من الواقعة التي تذهب إلى أنها تتضمن معالجة إسبينوزا الوافية للدين، الموضوع الذى لم يعرض له إلا فى كتاب «**الرسالة السياسية**» بصورة سريعة(٥). ومن الضرورى أن نلاحظ أن هذا الاختلاف بين البحثين يطابق الواقعة التى تقول إن بيان إسبينوزا الأكثر كمالًا لتعاليمه السياسية لابد أن يوجد فى كتابه «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**»؛ لأنه بالضبط جمع للاعتبارات النظرية والعملية.

وبالنسبة لهذه التعاليم ثمة مسألتان رئيسيتان مهمتان هما:

١- على أساس الفهم العلمى للطبيعة البشرية، ما هى صورة الدولة الأفضل؟

٢- كيف يتم إقناع الناس بأن يغيروا قوانينهم الموجودة، وعاداتهم، لكى يكون المجتمع مناظرًا بصورة وثيقة لنموذج الدولة الأفضل؟

إن كتاب «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**»، وليس كتاب «**الرسالة السياسية**»

هو الذى صُمم للإقناع وللتعليم أيضًا. فالاهتمام الرئيسى لكتاب «**الرسالة السياسية**» ليس فى حقيقة الأمر الدولة الأفضل فحسب، وإنما هو بالأحرى المسألة العملية الأكثر الخاصة بالصيغة الأفضل للأنواع الثلاثة الرئيسية للحكومات وهى: الملكية، والأرستقراطية، والديمقراطية(٦). ومن هنا كان تأكيده الأكبر على القوانين الوضعية والدساتير، بالإضافة إلى الصراحة التى تخص الطابع العلمى لأهداف الفلسفة السياسية ومناهجها، نقول إن هذا التأكيد يجعله يشبه نموذج هذه الأيام لعمل نظرى فى العلم السياسى بصورة أكبر من كتاب «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**». بيد أن إسبينوزا ليس عالمًا سياسيا من طراز هذه الأيام؛ لأنه يرى أن جزءًا من مسعاه العلمى أن يحرك الناس تجاه السلوك المبرر تبريرًا نظريًا. وهكذا فإن العلم النظرى بصورة كبيرة هو العمل الذى يقود الناس إلى النشاط الصحيح من الناحية النظرية.

إن كتاب «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**» هو من وجهة نظر إسبينوزا معالجته النظرية الأكثر اكتمالًا للفلسفة السياسية، لأنه يهتم على الأقل بالقوانين الوضعية والدساتير، ويهتم بصورة أكبر بالدوافع الكلية للسلوك البشرى. وقد يقول المرء بمعنى ما مشابه إن محاورة أفلاطون «**الجمهورية**» تفسير أكثر اكتمالًا لنظريته السياسية من محاورته «**القوانين**»؛ لأن محاورة «**القوانين**» تهتم بتفاصيل التشريع أكثر مما تهتم بطبيعة النفس البشرية. بيد أن كتاب «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**» كلى بصورة واضحة فى مقصده بصورة أقل مما تكون عليه محاورة «الجمهورية». وبالنسبة لأغراضنا الحالية، فإن الطابع «المحلى» لرسالة إسبينوزا قد يُفسر بأنه يرجع إلى ملاءمته للتأثير الشامل فى عصره للكتاب المقدس. ولأن الناس يصدر سلوكهم من الانفعال، وليس من العقل(٧)، فإنهم يستطيعون البدء فى بناء المعتقدات الدينية من جديد التى يقوم عليها المجتمع السياسى عن طريق تعديل للانفعالات المهيمنة عن طريق استبدال حصيف وحكيم للموضوعات التى ترضيهم وتشبعهم.

وهكذا نستطيع أن نفهم المظهر الخارجى الدينى لكتاب «**رسالة فى اللاهوت**

والسياسة». لا يستطيع إسبينوزا أن يرفض ببساطة الكتاب المقدس دون أن يعزل نفسه عن أولئك الذين تأثر بهم. ولابدّ أن تكون نقطة بداية أي استعانة عامة هي بالضرورة الموقف التاريخي المعاصر. بيد أن الأساس الذي يُنظر منه إلى الموقف التاريخي المعاصر هو نفسه يجاوز ذلك الموقف. إنه أساس الفهم الفلسفي للطبيعة. إن الفيلسوف بعبارة إسبينوزا الشهيرة، الذي يقف على هذا الأساس يرى العالم التاريخي «**من منظور الأزل**». وقد تُصاغ وجهة النظر نفسها على هذا النحو. الطبيعة البشرية كما يرى إسبينوزا تعمل وفقًا لمبادئ معقولة لا تتغير. وعندما يفهم المرء بدقة الموقف المعاصر، فإنه يرى أنه مغروس في الموقف البشرى من حيث إنه كذلك. إن جذور الموقف المعاصر هي مبادئ الطبيعة البشرية التي لا تتغير عن طريق تنوع المواقف التاريخية. ويتطلب التحليل النظرى الصحيح للمجتمع المعاصر والدين تحليلًا نظريا صحيحًا للمجتمع والدين من حيث إنه كذلك. إن الكتاب السياسى الأساسى هو «**رسالة في اللاهوت والسياسة**»؛ لأنه يقوم على إدراك أن العلاقة بين الدين والسياسة ليست بالضبط عرضًا للتاريخ وإنما تنبع من طبيعة الإنسان.

وسننتقل الآن إلى نظر أكثر تحديدًا في الرسالتين السياسيتين. إن الرابطة بين العملين رابطة سلبية، وذلك لغياب مناقشة شاملة للدين في كتاب « **الرسالة السياسية**». لكن يمكن أن نستنبط تسييس إسبينوزا للدين عندما لا يُقرر بوضوح من نظريته عن الطبيعة البشرية. تتطابق الرسالتان كل منهما مع الأخرى، تمامًا كما أنهما تتطابقان مع كتاب « **الأخلاق**». ولا نستطيع هنا أن نقرر الصورة الدقيقة لآراء إسبينوزا الدينية؛ بيد أنه واضح أنه لا يعترض على الإطلاق على حاجة الإنسان إلى الدين. وقد يتفق المرء مع القول بأن كتاب « **الأخلاق**» كله يكوِّن عرض إسبينوزا لعبادة الإنسان الحرة. ويبين في كتاباته السياسية أن هناك تمييزًا بين دين الفلاسفة والدين العام. ويخبرنا في كتابه «**الرسالة السياسية**» أنه على الرغم من أنه يجب الإقرار بحرية التنوع الديني بين الناس، فإن هذه الحرية مقيدة بإيمان خاص وعبادة خاصة. لكن عندما يناقش إسبينوزا حقوق السلطات العليا بوجه عام، وصورة

الأرستقـراطية بوجه خاص، فإنه يناصـر ديانة طبيعية تحـددها الدولة، وبالتالى ذات شعائر عامـة منتظمة. ويشدد من بداية الرسالة حتى آخـرها على الخطر على الثبات العام من تنوع الطوائف والملـل الدينية وأشكال العبـادة. وهذا التشديد هو خاصـية لمنظور إسبينوزا إلى كـل جانب من جوانب التشريع السـياسى، وهو نتيجة مـباشرة لوجهة نظره عن الطبيعة البشرية.

ومـا دام الناس يندفعـون إلى الفعل عن طـريق العاطفـة والإنفعـال وليس عن طريق العقل، فمن الحمق أن تُشـيد دولة لا تقوم فيها الحرية إلا على افـتراض مسبق للعقل أو الإيمان الصحيح. إن الانفـعالات الأولية هى الخوف من الألم، والأمل فى اللذة. ومـا دام كل إنسـان لا يرغب فى شىء أكـثـر عمـقًـا من المحـافظة على ذاته الخـاصة، فـإن النضال لـزيادة اللذة، وتقليل الألـم يجـعل الناس أعداء بـطبيـعتـهم الخالصـة؛ أى أن الخوف والأمل قد يزيدان الانفعـال الأساسى « **الكراهية**». وعندما يشرع النـاس جميـعًا فى تكوين مـجتمـعات من أجل حـماية الوجـود الفردى عن طريق سلطة جماعية، فإنهم لا يغيـرون من أجل هذا السبب طبائعهم، بل يستمرون فى أن يكونوا مـخلوقـات ذات انفـعال. إنهم يـستـمـرون فى أن يدفـعهم الخـوف والأمل، ويبقى من ثـم خطر الكراهية داخل المجتـمع. ولهذا السبـب ينصح بصورة مسـتمرة بالحـاجة إلى المحافظة على الـوحدة داخل الدولة. إن المشاركـة السياسـية طبيـعية، غيـر أن إحدى وظائفها الأسـاسية هى أن تكبح طبيـعة الإنسان العاطـفية. ويتم ذلك تمامـا عن طريق الاستـفادة من أوليـة الخوف والأمل. إن مبـدأ الدولة هو الرغبـة فى المحافظة على الذات، وعن طريـق هذه الرغبة يجب أن يُقـاد الناس إلى الطاعة.

غير أن التشديد على الانفعال فى حالة الفرد والدولة معًا يطابق زعم إسبينوزا فى التشريع وفـقًا للعقل، وإيمانه أن الناس لا يكونون أحرارًا إلا عندمـا يطيعون عن طريق العـــقل، وليس عن طريق الخــوف. إن حق الإنسـان يطابق قـوته، ويحـدد الانفعال هذه القـوة. ولأن الانفعال لا يمكن ضبطه إلا عن طريق انفـعالات أخرى،

فإنه عقلى، وفى مصلحة الحرية لبناء الدولة على هذا الأساس. إن المجتمع لابد أن يصلح ظرف حالة الطبيعة التى فيها يقسم الانفعال الناس حتى إنهم لا يمتلكون فى الغالب حقًا على الإطلاق. إن الحرية هى الحياة وفقًا للعقل. ويتصور إسبينوزا ـ وفقًا للعنصر الكلاسيكى فى تفكيره ـ الدولة من حيث إنها كذلك بأنها تعبير مباشر عن النظام العقلى للكون. وبالتالى من الصواب على الأقل بمعنى مُعدل أن نطيع القانون فى المجتمع.

يوجد المجتمع نفسه من حيث إنه نتاج اتفاق عام عن طريق أفراد على أن يتنازلوا عن سلطتهم لسلطة صاحبة سيادة من أجل زيادة قوة الشخص الخاصة بالمحافظة على الذات. إن إرادة السلطة صاحبة السيادة داخل المجتمع هى فى حقيقة الأمر إرادة الفرد العاقل.. وفى المجتمع الأفضل، تتخارج إرادة الفرد فى القوانين الأفضل، أو الأكثر معقولية. وعصيان السلطة صاحبة السيادة هى مناقضة المرء لنفسه، أى أنه لا يخضع للعقل، ويناقض مصالحه الأفضل. وبسبب أنانية الإنسان وطبيعته العاطفية، فإنه إذا كان لدى كل مواطن حق لأن يعطل القوانين ويعترض عليها، فإن الدولة ستنحل بسبب المصلحة الذاتية. ولذلك فإن كل واحد منا ملزم فى كل الأشياء بالعقل الواحد للدولة، حتى عندما ننظر إلى قراراتها على أنها جائرة. إن العقل يعلمنا أن نكتسب الاستقلال الفردى عن طريق التنازل عنه لإرادة الدولة. وبالتالى فإنه يفترض بحق أن الدولة الأكثر قوة واستقلالاً تتكون وفقًا لمبادئ العقل الصحيح التى تكشف عن الغاية التى تكون فى مصلحة كل الأشخاص.

ومع ذلك فإن الحاجة إلى الوحدة، لا تجعل الناس عبيدًا للطغيان الملكى. ولما كان العصيان يستند إلى المصلحة الذاتية، فإنه من مصلحة السلطة صاحبة السيادة أن تخضع للعقل؛ لأن الدولة ستتجنب إحداث السخط بين الناس. إذ لا يكون لها الحق لأن تفعل ذلك، لأنها لا تمتلك السلطة لأن تفعل ذلك، طالما أن الشعب الساخط هو تهديد لقوة سلطة صاحبة السيادة. وتمامًا كما أن المواطن العاقل يفهم

أن حريته تعتمد على دولة قوية ومتحدة، وأن هذه القوة والوحدة ليستا فى ذواتيهما عقبة أمام حريته الخاصة فى التفكير والاعتقاد، فكذلك، أيضًا، تفهم السلطة صاحبة السيادة فى الدولة التى تخضع للعقل على أنها تقترف خطأ عندما تسلك ضد تعاليم العقل.

لا يناقض إسبينوزا هنا تأكيداته المستمرة القائلة بأن الانفعال يحكمه الانفعال وليس العقل. ومن الصواب أن نلجأ إلى المصلحة الذاتية، وليس إلى حجة دينية، أو فلسفية. ذلك لأن الفعل الخاطئ لصاحب السيادة هو فعل يسبب دماره الخاص. ولذلك فإن السلطة صاحبة السيادة ملزمة بأن تفعل على نحو يحافظ على الخوف، والاحترام بين العامة. وعلى الرغم من أن العقد الاجتماعى لم يعد ملزمًا عندما يخالف المصلحة العامة، فإن إسبينوزا يقول بوضوح إن حق التقرير عندما يفعل ذلك، فإنه لا يترك إلا للسلطة صاحبة السيادة[٨]. إن السلطة صاحبة السيادة هى التى تمتلك وحدها السلطة لأن تعرف ما هو فى المصلحة العامة. ومع ذلك، فإن هذه السلطة نفسها تخضع لتحديدات الانفعال العام. إن السلطة صاحبة السيادة تؤثر فى المصلحة العامة عن طريق تحويل الانفعال العام إلى فضيلة، وطاعة، ويتم ذلك عن طريق قوانين جيدة. فالقوانين الجيدة تكون فى مصلحة كل مواطن؛ ولذلك فإنها تكون معقولة، ولأنها كذلك، فإن المواطنين لا يخشونها ولا يخافون منها. ولذلك فإن الدولة الأفضل تحصل على الطاعة، ليس عن طريق الخوف، وإنما عن طريق العقل. «تكون الدولة أفضل عندما تكون حياة الناس فى وئام ووفاق، ولا يكون هناك انتهاك للقوانين»[٩]. ويجب أن يفهم أن إسبينوزا يعنى بالعقل التدبر فى مصلحة الفرد.

وبالتالى، فإن دولة إسبينوزا تحول الانفعال إلى خادم للعقل عن طريق الفهم العقلى لطبيعة الإنسان الانفعالية. والفلسفة هى السلطة العليا لكل البشر، حتى إن تعاليمها ينبغى أن توضع فى صورة تناسب العقل العام، وليس من المبالغة أن نقول إن الغاية القصوى للدولة هى الفلسفة. ويخبرنا عنوان صفحة «**رسالة فى اللاهوت**

والسياسة» أن «حرية التفلسف» ضرورية للمحافظة على الورع، والسلام العام(*). وحرية المواطن داخل الدولة الأفضل هى التجلى السياسى للحرية الفلسفية. وثمة وحدة للمواطن وصاحب السيادة داخل الدولة. وتعتمد هذه الوحدة على دساتير عقلية، تجعل الحكام وكلاء الفلاسفة تماماً كما تكون المؤسسات الوجه العام للفلسفة. وكما يقول إسبينوزا «يجب أن يُقاد الناس بدرجة يعتقدون أنهم ليسوا مقادين، وإنما يعيشون عن طريق عقلهم الخاص، وعن طريق رأيهم الحر الخاص»(١٠).

وعلى هذا الأساس يرفض إسبينوزا الملكية محبذاً الديمقراطية. فالديمقراطية تقلد حالة الطبيعة عن طريق حصر حق الحكام الأساسين على قدر سلطتهم. فهناك اختلاف طبيعى فى حالة الطبيعة للأنواع البشرية يكون أساساً للاختلاف فى كميات القوة، وهو نفسه التعبير المرئى للتفاصيل فى بنية الجوهر. وليس لدى شخص واحد قوة تكفى لأن يحكم الدولة، والملكيات هى ملكيات مختفية. إن اختلاف حالة الطبيعة هو بألفاظ سياسية حالة التفاوت الطبيعى بين الناس. بيد أن ذلك لا يعنى أن الشخص الواحد (قلة من الأشخاص) لديه الحق فى أن يحكم أقرانه. ولأن «الحق» يرادف «السلطة»، وسلطة أى شخص واحد تكفى لأن يحكم (تكفى لأن تحافظ على ذاتها وفقاً لمصالحها الأفضل)، فإن الخاصية ذات الدلالة من الناحية السياسية لحالة الطبيعة ليست هى تفوق شخص واحد على آخر، وإنما هى بالأحرى تنوع الأنواع.

ولا يمكن إخماد تنوع الأنواع البشرية هذا بصورة أكبر مما يمكن إخماد طابع الجوهر نفسه. ولابد أن تنعكس رغبة الفرد فى البناء القانونى والدستورى لنظام الحكم نفسه، وإلا فإن الأفراد لن يقبلوا توحد إرادتهم مع إرادة الدولة. ويقلد نظام

(*) العنوان هو «رسالة فى اللاهوت والسياسة» وفيه تتم البرهنة على أن حرية التفلسف لا تمثل خطراً على التقوى أو على سلامة الدولة، بل إن فى القضاء عليها قضاء على سلامة الدولة وعلى التقوى ذاتها فى آن واحد» انظر الترجمة العربية ص ١٠٧ «المراجع».

الحكم الديمقراطى، أو تأليف الأنواع البشرية الذى يظل مخلصًا فى بنائه لاختلاف تلك الأنواع، حالة الطبيعة. بيد أن التقليد ليس توحدًا. فقد نقول إن نظام الحكم الديمقراطى يعقلن حالة الطبيعة، أو يحقق ما هو مضمر فى حالة الطبيعة. إذ إن تنوع الأنواع فى حالة الطبيعة يحتوى على تفاوت عقلى مضمر يختلف عن التفاوت الحيوانى أو الفيزيائى.

ولنأخذ مثالاً بسيطًا: الشخص الذى يستطيع أن يهيمن على جيرانه عن طريق قوة بدنية فى حالة الطبيعة قد لا يستطيع أن يقاوم التهديدات التى تتعرض لها قوته وتجاوز ميدان القوة الحيوانية. إن الشخص ذا القوة البدنية الأسمى هو، فى واقع الأمر أقل قوة من الشخص ذى الذكاء الأعظم. ومع ذلك، فإنه قوى بدرجة تكفى لأن لا يحطم، فى ظروف معينة شروط بقائه هو الخاص، وإنما شروط بقاء أولئك الذين يفوقونه فى نواح أخرى. لابد أن يقوم نظام الحكم الديمقراطى العاقل بالموازنة بين القوة والذكاء حتى يحافظ على كليهما. ويتصور إسبينوزا هذا التوازن على نحو يجعل صياغته للديمقراطية تختلف إلى حد ما عن صياغة بعض الكتاب المحدثين. وكما تبين معالجته لمجال سلطة صاحب السيادة، فإنه يميل إلى أن يشدد على حرية المؤسسات وليس على حرية الأفراد. إنه يميل إلى أن يتصور المؤسسات بوصفها التجسيد العقلى لزواجر وضوابط القوة اللاعقلية للجمهور. وبالتالى تميل حرية الأفراد إلى أن تُحفظ من أجل المجال الخاص، وليس المجال العام لنظام الحكم.

عندما يقدر إسبينوزا قيمة الذكاء السياسى للجمهور، فإنه يبين أنه إذا استطاعوا أن يجعلوا أنفسهم معتدلين، ويعلقوا الحكم عندما يجهلون، فإنهم سيكونون أكثر ملاءمة لأن يحكموا من أن يُحكموا. ويقول فى مناقشته للديمقراطية فى كتابه «**الرسالة السياسية**» إن اسم «الديمقراطية» لا يدل على عدد الذين يدلون بأصواتهم الذين يتم اختيار الموظفين منهم، وإنما يدل بالأحرى على أن هناك قوانين تحدد بصفة خاصة الذين هم مؤهلون ومناسبون للتصويت. فى التصور الخالص

للديمقراطية يكون التشديد على المؤسسات، وليس على الأفراد. والاختلاف الأساسى بين الأرستقراطية والديمقراطية يكمن فيما يرى إسبينوزا فى هذا: فى الأرستقراطية، يخلد المجلس الحاكم النبيل نفسه عن طريق انتخاب أعضاء جدد، أما فى الديمقراطية فإن كل المواطنين مؤهلون ومناسبون لأن يدلوا بأصواتهم، ويتقلدوا وظيفة. غير أن القيود الخاصة بالسن والملكية قد تقلل عدد المواطنين فى المجلس الأعلى للديمقراطية إلى أقل مما يحتوى عليه فى مجلس الأرستقراطية.

هذا التعديل الذى هو فى ذاته تعبير عن فهم إسبينوزا المحافظ للديمقراطية هو الاختلاف الجوهرى الوحيد بين المجلسين. وعندما ينسب إسبينوزا الجهل السياسى للجمهور إلى عدم الخبرة، فإنه لا يناصر المذهب الليبرالى الفردى، وإنما يناصر بالأحرى الوظيفة التربوية للمؤسسات الحرة التى يخضع لها الأفراد (والتى تجعلهم أفرادًا بحق).

وقد نلخص ارتداد إسبينوزا عن هوبز فى الملاحظة التى تذهب إلى أنه ينتقل من التعريف المفهوم بصورة عامة وشائعة للمحافظة على الذات، إلى تعريف مفهوم بصورة مراوغة للمحافظة على الذات. لقد تتبعنا هذا الانتقال فى تحليلنا للطريقة التى يحل فيها مضمون لحالة الطبيعة مفهومًا بصورة مراوغة محل تعميم مفهومًا بصورة عامة وشائعة من الصورة الأكثر وضوحًا لحالة الطبيعة. إن الانتقال يصبح متجليًا من الناحية السياسية فى رفض أى ملكية مطلقة لصالح ديمقراطية محافظة (هى أرستقراطية فى واقع الأمر). ومبدأ الديمقراطية المحافظة الذى يجسد الدلالة الفلسفية لهذا الانتقال هو حرية الفلسفة. فالفلسفة هى القوة المفهومة بصورة مراوغة للمحافظة على الذات.

ولكى نحافظ على الفلسفة حرة، أعنى قوية لابد أن نعكس فى نظام حكمنا السياسى الأنواع المختلفة للأنماط البشرية. ولأن الفلسفة هى فهم بناء الجوهر، فإنها لا يمكن أن تزدهر إذا لم تقترب من هذا البناء. ويتحقق هذا الاقتراب عن طريق ملاحظة الأنواع المختلفة من المؤسسات البشرية، والأنشطة البشرية، وبالتالى لابد

أن يسمح نظام الحكم السياسى بتنوع الآراء كما أشرنا من قبل. ومن المهم أن نتذكر أن نظام الحكم السياسى يمتلك المحافظة على الفلسفة من حيث إن ذلك خيره الأسمي. لأن ذلك ليس على الإطلاق الشىء نفسه مثلما نقول إن الخير الأسمى هو «حرية» الفرد. فالقول الأخير يتضمن نقصًا للنظام الطبيعى الذى على أساسه قد يُصنف الأفراد. ليس إسبينوزا ليبراليا حديثًا مسيحيا، وليس وجوديا لأن الحرية لا تكون ممكنة عنده إلا فى حالة وجود الفلسفة، ولذلك لا يكون حرا إلا الفيلسوف فقط، بالمعنى الكامل. ولا يعتمد المجتمع الحر بصورة مطلقة على حرية الكلام بمعنى كلام أى شخص، وإنما يعتمد على حرية الكلام الفلسفى. وهذا هو لب «المذهب المحافظ» عند إسبينوزا، ونرى ذلك بوضوح فى كتابه «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**»..

وبسبب الغايات المتعددة التابعة لهذه الرسالة (الأكثر أهمية هو تحرير الفلسفة من التحكم الدينى أو الشعبى)، فإن الرؤية الواضحة التى ذكرناها سابقًا تُحجب وتُطمس باستمرار، وتحتاج إلى بيان بصورة واضحة. إن كتاب «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**» هو عمل ثورى. ومن جهة أخرى، يريد إسبينوزا أن يقوم بإحداث تغييرات عملية دون أن يزعج نظام المجتمع. إن ثورته معدة بوصفها بديلًا لا يُسفك فيه دم لصنوف المغالاة الدموية التى أحدثها انتصار الخرافة على الدين. ولكى يحمل المرء أمة على أن تغير طرقها وأساليبها، يجب عليه أن يقدم تعاليم تكون معقولة بالنسبة لها. لقد قبل إسبينوزا التمييز التقليدى بين أقلية الفلاسفة، والكثرة الكاسحة من الجمهور اللافلسفى. وقد أدت مشكلة الكلام أثناء وجود العوام، ولا نقول شيئًا بالقوة عن الفلاسفة الذين لا يزالون تحت تأثيرات عامية ودارجة، بإسبينوزا إلى أن يمارس حذرًا كبيرًا فى غمرة جسارته وجرأته. وعلى المدى القصير لم يكن حذره فعالاً إلى حد كبير، لكن يبدو على المدى البعيد أنه كان فعالاً بصورة مدهشة، كما قد يُقدر عن طريق النظر إلى التغيير فى تأويلات إسبينوزا إبان السنوات المائة والخمسين الأخيرة.

لقد علم إسبينوزا قرّاءه فى رسالته «**عن إصلاح العقل**» أن يتحدثوا بطريقة معقولة للجمهور، وأن يكيفوا أنفسهم لمقدرة الكثرة بقدر المستطاع. ويبين فى كتابه «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**» أن عامة الناس يشملون كل أولئك الذين لا يكونون على الأقل فلاسفة بالقوة؛ فإلى جانب عامة الناس يرتبط كل أولئك الذين يعانون من الانفعالات نفسها مثل عامة الناس(١١). ويطلب إسبينوزا من الناس الذين هم من هذا النوع أن لا يقرأوا كتابه، بيد أنه من الواضح أن طلبه لا يمكن أن يكون ملزمًا. إن الكتاب موجه بالتأكيد إلى قادة الجمهور لأنه عن طريق هؤلاء القادة قد يتغير الجمهور. يقول إسبينوزا معلقًا على الصورة الأدبية للكتاب المقدس إنه لكى نعلم أمة (أو البشرية) يجب على المرء «أن يكيف أسباب تعليمه وتعاريفه إلى أقصى حد لمقدرة العوام الذين يكونون القطاع الأعظم من الجنس البشرى». بيد أن ذلك هو بدقة غرض كتابه «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**»: أعنى تغيير آراء البشرية عن الدين، وتعليم مذهب سياسى جديد. إن الرسالة كلها بالمعنى الأكثر عمومية، هى تكييف للفهم العادى بالتأكيد فى تلك الحالات التى تكون الكثرة أكثر اهتمامًا بها.

إن الفلاسفة أحرار بالطبع فى مقدرتهم الخاصة فى أن يقوموا بالتصحيحات المطلوبة لكى يروا بصورة أكثر وضوحًا التعليم النظرى، لكنهم إذا فعلوا ذلك، فإنهم يخضعون كلامهم العام وأفعالهم لقوانين الجمهورية التى يدافع عنها التعليم النظرى. وهكذا فإنه يجب علينا أن نميز بين تلك الجوانب من كتاب «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**» التى خُططت لإقناع العوام؛ تلك الجوانب التى تعبر عن مبادئ الجمهورية الأفضل، وتلك الجوانب التى تصف الجمهورية نفسها. ويجب علينا فى الحالة الثالثة أن لا ننسى كلمات إسبينوزا فى الفقرة المهمة التى تخص حرية الكلام والتفكير: «لا يستطيع أى شخص أن يفعل مخالفًا لأوامر السلطة صاحبة السيادة؛ بيد أن المرء قد يفكر فى كل الأشياء، ويحكم ويتكلم بالتالى شريطة أن لا يتكلم أو يفكر إلا من العقل فقط، وليس بدافع الغدر، والغضب أو الكراهية، وأن لا يحاول أن يدخل أى شىء إلى الدولة بناء على سلطة حكمه فقط»(١٢).

ولكى ينال المرء الجمهورية الأفضل، يجب عليه أن ينقى الدين أولاً، للأسباب التى ناقشناها من قبل. وقد خُصص خمسة عشر فصلاً من الفصول العشرين لكتاب «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**» لهذه المهمة. إن الحجة على هذه الفصول مركبة بصورة كبيرة حتى إننا لا نستطيع أن نلخصها هنا. وطالما أننا نفهم بوضوح أسباب تركيب هذا الموضوع، فإنه يكون لدينا المبرر، فى مقدمة لفكر إسبينوزا السياسى، فى أن نحصر أنفسنا فى تصوره البسيط، ولكن الحاسم للدين، وعلاقته بالمبادئ السياسية الصحيحة.

يقبل إسبينوزا مبدئيا لأسباب الإقناع الأصول الإلهية للكتاب المقدس. ومع ذلك، فإنه ينتقل على الطريق من بداية متعارف عليها الناس إلى نهاية غير متعارف عليها. لابد أن يُدرس الكتاب المقدس بطريقة تماثل دراسة الطبيعة. وخلافًا لموقف «ابن ميمون»، لابد أن تُستمد مبادئ تأويل الكتاب المقدس من الكتاب المقدس نفسه، ولا تُستمد من موقف فلسفى سابق. وعندما نقترب من الكتاب المقدس دون محاباة، فإننا نجد أن وجهات النظر النظرية التأملية التى ينطقها الأنبياء تشبه الآراء المتناقضة وغير الكافية لغير الفلاسفة الآخرين. إن تحليلاً علميا للكتاب المقدس يقوم على معطيات تاريخية، ولغوية، وجغرافية أحيائية، ودراسة بالتفصيل للتناقضات الداخلية والأخطاء فى تجميع مواد الكتاب المقدس نفسها، تخلصنا من فكرة مؤداها أن للكتاب المقدس سلطة فى مسائل نظرية تأملية. بيد أن التعليم الأخلاقى للكتاب المقدس هو نفسه واحد فى كل مكان، ويُفهم بسهولة. فالأنبياء يختلفون فى مسائل نظرية تأملية، ولكنهم فى اتفاق تام فيما يخص القانون الإلهى للأخلاق. وهم فى هذه الناحية يصورون مواطنى الجمهورية الأفضل. إن القانون الإلهى، من حيث إنه التعليم الكلى الواضح للكتاب المقدس، لابد أن يكون أساس فهمنا للكتاب المقدس.

ليس للدين الحقيقى سلطة إلا على الفعل؛ والدين الذى يزعم أنه يمارس سلطة نظرية هو خرافة: «إن غاية الفلسفة ليست شيئًا سوى الحقيقة؛ أما غاية الإيمان كما

رأينا بغزارة، فهى ليست سوى الطاعة والتقوى»[١٣]. ولأن «الطاعة» تعنى طاعة قانون الله، فإن مضمون الطاعة يحدده تعريف التقوى. فما هى التقوى؟ الإجابة واضحة، ومتميزة، وبسيطة، من حيث إنها تُستمد من الكتاب المقدس. **أولاً**: تتطلب التقوى قبولاً لعدد قليل من قضايا نظرية مثل إن هناك إلهًا قادرًا موجودًا، يتوقف عليه خلاصنا. **ثانيًا**: تكمن الفضيلة الحقيقية تمامًا فى حب الله والجار. ويُعبر عن حب الله عن طريق حب المرء لجاره (وعن طريق الامتثال للأشكال العامة للعبادة). وحب المرء لجاره يعنى أن يحترم حقوقه. ولما كانت حقوقه يحددها قانون وضعى، فإن التقوى لا تتطلب فقط أن نطيع قوانين الدولة، وإنما تكمن فى هذه الطاعة.

لقد تم تفسير التعاليم الحقيقية للكتاب المقدس بحيث تصبح متحدة مع الالتزام بالقانون والوطنية. وعن طريق حصر سلطة الدين فى الأخلاق (أى القواعد الدقيقة التى تُعرف عن طريق النظام السياسى)، حرر إسبينوزا العقل من أخطار الخرافة دون أن يحطم النتائج المفيدة للإيمان. إن العقل والوحى يتفقان من جهة مضمون الأخلاق أو الدين، وأيضًا فيما يخص المعنى الذى يستقل به كل منهما عن الآخر، والمعنى الذى به يرتبطان بعضهما ببعض. إن العهد الكلى الذى يحل محل العهد الخاص بين الله واليهود (وعن طريقه تكون لدينا معرفة فطرية بالله من حيث إنه مصدر الأخلاق) هو التجلى الدينى لهذه الأفكار الفطرية التى يستنبط منها العقل مبادئ الأخلاق. وأخيرًا يمد الوحى وحده الإنسان بالدليل على أن الخلاص يقوم على طاعة هذه المبادئ. ولأن مبادئ الأخلاق يتم التعبير عنها بصورة أكثر كفاية، وفقًا لحجة إسبينوزا السياسية فى قوانين نظام الحكم الأفضل، فإن الدين يقدم، فى واقع الأمر برهانًا على أن التقوى تكمن بصورة دقيقة فى طاعة النظام السياسى الصحيح، وبصورة أكثر عمومية طاعة المرء لحكومته التى تتكون بصورة مشروعة أو قانونية.

ويبرهن إسبينوزا فى الفصول الأخيرة لكتابه «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**» على أن التعليم السياسى للعقل الطبيعى ينسجم مع الأخلاق الموحى بها، كما

لاحظنا الآن توا. إن العقل الطبيعي يعلمنا «**القانون الطبيعي**» الذى ينطبق على كل موجود متناه. وينشأ النشاط في النضال من أجل المحافظة على الذات. فالأسماك مثلاً تستمتع بالماء، وتأكل الأسماك الكبيرة منها الصغيرة طبقًا لقانون طبيعي مطلق(*)، ببساطة، تعبيراً عن وجودها المحدد. وكما يقول إسبينوزا «تمتلك الطبيعة فى ذاتها حقا مطلقًا فى كل الأشياء التى تدخل تحت سيطرتها، أى أن حق الطبيعة يمتد بقدر امتداد قدرتها»(١٤). وهكذا فإن الفعل الخاطئ غير ممكن فى حالة الطبيعة، فلا شيء يستطيع المرء أن يفعله يكون محرمًا وممنوعًا؛ لأن كل الأحداث طبيعية. لا يصبح الفعل الخاطئ ممكنًا إلا داخل المجتمع، مثل مخالفة القانون. إن الفعل الخاطئ هو مخالفة الرغبة الأساسية للمحافظة على الذات. أعنى أن الإنسان بطبيعته، حيوان سياسى؛ لأن المجتمع السياسى ضرورى لبقاء الإنسان ولكماله. إن العقل يخلق المجتمع، وهو (أى المجتمع) الأداة التى بواسطتها يُكمل العقل نفسه. وكمال العقل هو كمال الإنسان من حيث هو كذلك: أى كمال قوته. ولكى يكمل الإنسان قوته، فإنه لا يُحمل على الدخول فى المجتمع فحسب، وإنما يُحمل على أن يقوم بمجهود لكى يفهم المجتمع الأفضل، ويجعله فعليا.

من المعقول أن يعدِّل المرء سلوكه وفقًا للظروف. إن الناس يمتلكون تنوعًا من الطبائع، ويتطلب هذا، بالإضافة إلى الواقعة التى تقول إن قلة من الناس هم فلاسفة، تكييف المجتمع الأفضل لطبيعة الأكثرية. وتكييف أساسى من هذا النوع هو إدراك أن كل الناس يدفعهم تدبرهم لصنوف الخير (أعنى اللذات)، وصنوف الشر (أعنى الآلام)، ولكن إدراك أن قلة تستطيع أن تقوم بهذا التدبر بصورة دقيقة. ولا يمكن المحافظة على العهد الاجتماعى الذى يقوم عليه نظام الحكم الأفضل إلا عن طريق الالتجاء إلى المصلحة الذاتية: «فكل شخص يمتلك بطبيعته الحق فى أن يسلك مستخدما المكر والحيلة، ولا يجب عليه أن يلاحظ عهوده، إلا على أمل فى خير أعظم، أو فى خوف من شر أعظم»(١٥). لابد أن يبرهن إسبينوزا لكل من القلة

(*) راجع «رسالة فى اللاهوت والسياسة» ترجمة د. حسن حنفي ص ٣٧٧ «المراجع».

والكثرة (إلى حد ما) على أن نظام حكمه الأفضل ضامن عظيم لصنوف الخير حتى يجعل عصيانه تناقضًا للمصلحة الذاتية.

وبناء على أولية المصلحة الذاتية يصوغ إسبينوزا تفضيله للديمقراطية. إن الدولة توجد من أجل الفرد، غير أنها من أجل الفرد حتى إنه يخضع الفردية للسلطة العامة. يقول إسبينوزا فى فصل عن الأرستقراطية فى كتابه «**الرسالة السياسية**» من الصواب أن نعامل كل المواطنين بوصفهم متساوين؛ لأن سلطة كل منهم بالنظر إلى الدولة كلها مهملة. وينطبق التصور الخاص نفسه بالمساواة على الديمقراطية. فكل فرد يتنازل عن سلطته للدولة، ولذلك فإن الديمقراطية هى «حشد جمعى من أشخاص يمتلك الحق الأسمى فى كل الأشياء التى تكون فى متناوله». ويجب على كل مواطن أن يطيع «سواء من روح حرة، أو من خوف من العقاب»[١٦] السلطة صاحبة السيادة. وإذا اتفق كل الناس على أن ينقلوا كل سلطتهم إلى حكومة واحدة تعبر عن إرادة الجميع، فإن الكل يشاركون بالتالى فى الحكم الذاتى. ولأن الديمقراطية تشبع هذه الرغبة الطبيعية عن طريق تطابقها مع تنوع الطبائع التى تمتلك هدفًا عاما، فإن الديمقراطية تُفضل على كل أنظمة الحكم الأخرى.

من الخصائص الملفتة للنظر لديمقراطية إسبينوزا هى أنها تعطى للسلطة صاحبة السيادة الحق فى «أن تجعل القوانين الخاصة بالدين تلك القوانين التى تقررها»[١٧]. ولا يقصد إسبينوزا أن يلغى الدين. وإنما يريد بالأحرى أن يجنب خضوع الدولة «لأحكام كل شخص وانفعالاته المتنوعة...»[١٨]. وعلاوة على ذلك، عندما يُمنح الكهنة السلطة السياسية، فإنها تفسدهم، أى أنها تميل إلى إلحاق الضرر بكل من الكنيسة والدولة. لابد أن تكون صورة الديمقراطية على نحو يوازن الحاجة إلى الانسجام العام، والثبات بتفوق الحرية الخاصة فى الكلام، والتفكير، والإيمان. وحق السلطة صاحبة السيادة فى أن تقوم بالتشريع الدينى ينتج من الحق الطبيعى للدولة فى أن تشرف على كل المسائل التى تخص المحافظة على الذات لمواطنيها. ويُعبر عن هذا الحق فى صورة عقد بمقتضاه تكون السلطة صاحبة السيادة وحدها هى المسئولة عن بيان القوانين المشروعة؛ بيد أن أفعالها يجب أن تُقوَّم بوضوح عن طريق

خطر فقدان السلطة. ويناقش إسبينوزا هذه المسألة إلى جانب العلاقة بين السياسيين والكهنة داخل تحليل للدولة اليهودية الأولى كما أسسها موسى.

ويستنبط إسبينوزا نظريات سياسية معينة من هذا التحليل. ينبغى ألا تُقلد، أو تُحاكى، الدولة اليهودية الأولى بتمامها وكمالها على الإطلاق؛ لأن العهد المطلق مع الله الذى قامت عليه لم يعد صالحًا. إن المتطلبات الجديدة التى تنتج من العهد الكلى يُرمز إليها عن طريق ملاحظة إسبينوزا التى تذهب إلى أن الدستور اليهودى عديم الفائدة بالنسبة لدول ترغب فى علاقات خارجية. وقد تُلخص النظرية التى تُتعلم من دراسة الدولة اليهودية على النحو التالى:

١- لابد أن يكون هناك فصل بين الوظيفة الدينية والسياسية.

٢- يجب ألا ترجع المسائل النظرية التأملية إلى القانون الإلهى؛ لأن الدين يجب أن لا يكمن إلا فى الأفعال فقط.

٣- لابد أن يكون للسلطة صاحبة السيادة الحق التام فى أن تقرر ما هو قانونى ومشروع وما هو ليس كذلك.

٤- ينشأ ضرر أكثر من الخير من تغيير شكل الحكومة.

والنتيجة الثالثة مهمة بصورة تكفى لأن تستحق فصلًا بأكمله. «لا يكتسب الدين قوته مثل القانون إلا من أوامر صاحب السيادة. وليس لله مملكة خاصة بين الناس إلا من حيث إنه يحكم عن طريق حكام دنيويين»(١٩). إن التقوى الداخلية لا يمكن أن تُشرَّع، أما التقوى الخارجية فإنها تتجلى فى العدالة، والمحبة. ولا يمكن أن يتُصور الله بوصفه مشرعًا؛ ولا تصبح قواعده قانونًا إلا عن طريق توسط سلطة تُؤسس على الوجه الصحيح، أو كما ينبغى.

وعلى الرغم من أن صاحب السيادة له سلطة لأن يشرع كما يريد من جهة الدين، فإن إسبينوزا يؤكد أن حرية الاعتقاد الدينى ضرورية لخير السلطة صاحبة السيادة نفسها. وهذا التأكيد يطابق فى واقع الأمر دفاع إسبينوزا عن حرية الكلام. فكبت التفكير مستحيل، فمن الأفضل كثيراً السماح بالمناقشة فى معظم المسائل من إجبار الناس على تكوين أحزاب سرية. ولأن الغاية الحقيقية للحكومة هى الحرية، فإنه يجب أن يكون الناس أحراراً لأن يناقشوا حتى القوانين دون حث على الفتنة

والتمرد. ولا يمكن أن تنفصل حرية مناقشة القوانين عن حرية المناقشة الدينية، وحرية المناقشة بوجه عام ضرورية لتقدم الفنون والعلوم. وتعتمد صحة الفلسفة على هذه الحرية. وهناك مساوئ للكلام الحر، غير أن المزايا أكثر أهمية. ومع ذلك يجب ألا نتغاضى عن أن هذه الحرية ليست غير مقيدة. فأولئك المواطنون الذين هم أكثر قدرة على التفكير النظرى التأملى والكلام تردعهم اعتبارات الخير الخاص والعام من مناصرة نظريات أو مذاهب تناقض القوانين والعادات العامة. وهكذا ترتبط المصلحة والعقل لكى يقدما توازنًا بين الحرية والقمع.. ومن ثم فإن معيار مشروعية الكلام هو القانون. ولأنه يجب المحافظة على القانون، فلابد أن يخضع الفعل لرقابة القانون. والرقابة مباشرة وغير مباشرة اعتماداً على درجة فهم المواطن الفرد؛ أعنى على قدرته على أن يتكلم ويفكر. وما دامت القدرة مرادفة للحق، فإن الحرية وحسن التصرف يتطابقان.

تشكل الفضيلة اليهودية السياسية عنصراً واحدًا فى نظام الحكم الأفضل عند إسبينوزا غير أنها لا تكفى. إذ إن عيبها قد يُلخص فى ملاحظة إسبينوزا التى تذهب إلى أن اليهود احتقروا الفلسفة، وأن الحياة بالنسبة لهم هى تعليم وتدريب طويل على طاعة القانون المحكم الذى يميزهم عن كل الناس الآخرين. ومن جهة أخرى، ربما تكون المسيحية قد اُستخدمت لبيان أن الطابع اللاسياسى للدين يفسح مجالاً للتأمل الفلسفى. فالفلاسفة والرسل على حد سواء يتناقشون بصورة عقلية ويمكن مقارنة لوجوس Logos المسيحية بلوجوس الفلسفة(*)؛ لكن لا يمكن مقارنة قانون أو ناموس اليهودية باللوجوس فى الفلسفة، وبالتالى فإن فضيلة الطاعة تعانى من عيب ذاتى يجب أن يُعالج عن طريق إمكان الفلسفة. وعلى الرغم من تركيب إسبينوزا لعناصر اليهودية والمسيحية، فإنه استطاع أن يبين أن كلا منهما على حدة، عندما تُفسران وتؤولان بصورة صحيحة ترادفان تعريفه للدين الكلى الصحيح.

لقد لاحظنا بصورة مبدئية أن الاختلاف بين كتاب «الرسالة السياسية» وكتاب

(*) اللوجوس Logos فى الفلسفة هو «العقل»، أما اللوجوس فى المسيحية فهو الكلمة أو السيد المسيح «المراجع».

«**رسالة فى اللاهوت والسياسة**» يكمن فى السكوت النسبى عن الدين فى الكتاب الأول. ويتضح الآن أن ثمة اختلافًا ثانيا أساسيا بين الرسالتين. إذ يهتم كتاب «**رسالة فى اللاهوت والسياسة**» بالحالة السياسية للفلسفة، بينما لا يهتم كتاب «**الرسالة السياسية**» بذلك. ولا يمكن أن ينفصل هذا الاهتمام عند إسبينوزا عن اهتمامه بالدين، وفى مآل الأمر بالخرافة. ومن ثم فإن المعالجة الكافية تمامًا للعلم السياسى هى المعالجة التى تعالج الطريقة التى يجب بها صيانة الفلسفة من صنوف الفساد الخرافية للدين. إن الدفاع عن الديمقراطية هو أساسًا دفاع عن تلك الشروط التى تجعل تطور الفلسفة ممكنًا. وتعبر تفصيلات تصور إسبينوزا للديمقراطية التى ربما توصف بصورة أساسية بتوازن الحرية والقمع الذى أشرنا إليه سابقًا عن فهمه لاستحالة فصل الحرية عن الخطر.

إن فلسفة إسبينوزا السياسية ذات أهمية خاصة اليوم؛ لأنها تربط قبول العلم الحديث بالتصور التقليدى لوظيفة الفلسفة المعيارية. لقد اعتقد إسبينوزا، مثل ماكيافللى وهوبز أنه فهم طبيعة الإنسان بصورة صحيحة، وأن تحليله للموقف السياسى هو بالتالى تعليم سياسى صحيح. ولم ير إسبينوزا مثل ديكارت وهوبز تناقضًا بين الرياضيات والحالة الرياضية للاستدلال من جهة، وإمكان بناء فلسفة تفصيلية من جهة أخرى؛ فلسفة تعبر عن الحقيقة الخاصة بمبادئ كل جانب من جوانب تجربة الإنسان. وبمعنى سياسى أكثر مباشرة تذكرنا صياغة إسبينوزا للديمقراطية، بصرف النظر عن أهميتها التاريخية بطريقة واضحة وتفصيلية بالصعوبات التى يجب أن يواجهها كل أولئك الذين يحبون الحرية، ولاسيما عدم إمكان حفظ الحرية عندما يغيب حب التأمل.

هوامش

1. Benedict Spinoza, Improvement of the Understanding, in Works, ed. van Vloten and Land (3rd ed; 4 vols bound as 2; The Hague: Nijhoff, 1914). I,7. Quotations in this chapter have been translated by the author.
2. Ethics I. iii. 6-9.
3. Political Treatise, II. iii. 18.
4. Ethics I, iii. Preface.
5. Political Treatise, II. viii. 46.
6. Ibid., p. 31.
7. Ibid., ii. 4-6.
8. Ibid., iv. 6.
9. Ibid., v. 2.
10. Ibid., x. 7.
11. Theologico- Political Treatise, II, v, p.92.
12. Ibid., xx, p. 306.
13. Ibid., xv, p. 249.
14. Ibid., xvi, p. 258.
15. Ibid., p. 261.
16. Ibid., p. 262.
17. Ibid., p. 268.
18. Ibid.
19. Ibid., xix, p. 295.

قراءات

A. Spinoza, Benedict. Theologico- Political Treatise, in The Chief Works of Benedict Spinoza. Trans. with an introduction by

R.H.M. Elwes. New York: Dover, 1951. Preface, chaps iv, vi-vii, xii-xx.

Spinoza, Benedict. Political Treatise, in ibid. Chaps i-v, viii.

B. Spinoza, Benedict. Theologico-Political Treatise, in ibid. Chaps i-iii, v, viii-xi.

Spinoza, Benedict. Political Treatise, in ibid. Chaps vi-vii, ix-xi.

Spinoza, Benedict. Ethics, in ibid. Bk. I, appendix; bk III, preface; bk IV, propositions 7, 37 (scholium 2).

Spinoza, Benedict. Epistle 50, in ibid. (to Jarig Jellis; numeration according to van Vloten's ed).

المحرران فى سطور:

محررا الكتاب هما ليوشتراوس، وكروبسى..

ليوشتراوس: مفكر سياسى ومؤرخ ألمانى الأصل، قام بتدريس الفلسفة، والرياضيات، والعلم الطبيعى فى ألمانيا. عمل أستاذًا للفلسفة السياسية فى جامعة شيكاغو، ثم فى كلية كليرمونت، ثم فى كلية القديس يوحنا.

من أهم مؤلفاته: الحق الطبيعى والتاريخ.

أما كروبسى فكان أستاذًا للفلسفة السياسية فى جامعة شيكاغو. وشارك ليوشتراوس فى الإشراف على تحرير هذه الموسوعة «تاريخ الفلسفة السياسية».

المترجم فى سطور:

د. محمود سيد أحمد

من مواليد جمهورية مصر العربية عام ١٩٥٣ ، حصل على ليسانس الفلسفة عام ١٩٧٦ ، ثم الماجستير عام ١٩٨٢ ، ثم الدكتوراة عام ١٩٨٥ ، يعمل أستاذًا للفلسفة الحديثة والمعاصرة بجامعتى طنطا والكويت.

من أهم مؤلفاته:

مفهوم الغائية عند كانط ـ دراسات فى فلسفة كانط السياسية ـ الأخلاق عند هيوم ـ الدولة عند نوزك ـ الحضارة والدين عند هوكنج ـ البرجماطيقا عند هابرماس.

مترجم كتاب «تاريخ الفلسفة الحديثة» ، «تاريخ الفلسفة» (المجلد الخامس) تأليف كوبلستون..

المراجع فى سطور:

أ. د. إمام عبد الفتاح إمام

من مواليد محافظة الشرقية ج. م. ع.

عمل أستاذًا بآداب عين شمس ، والكويت وهو الآن أستاذًا غير متفرغ بجامعة المنصورة، يشرف على أكثر من سلسلة فى المجلس الأعلى للثقافة بمصر.

له أكثر من مائة كتاب بين تأليف وترجمة ومراجعة.

تاريخ الفلسفة السياسية